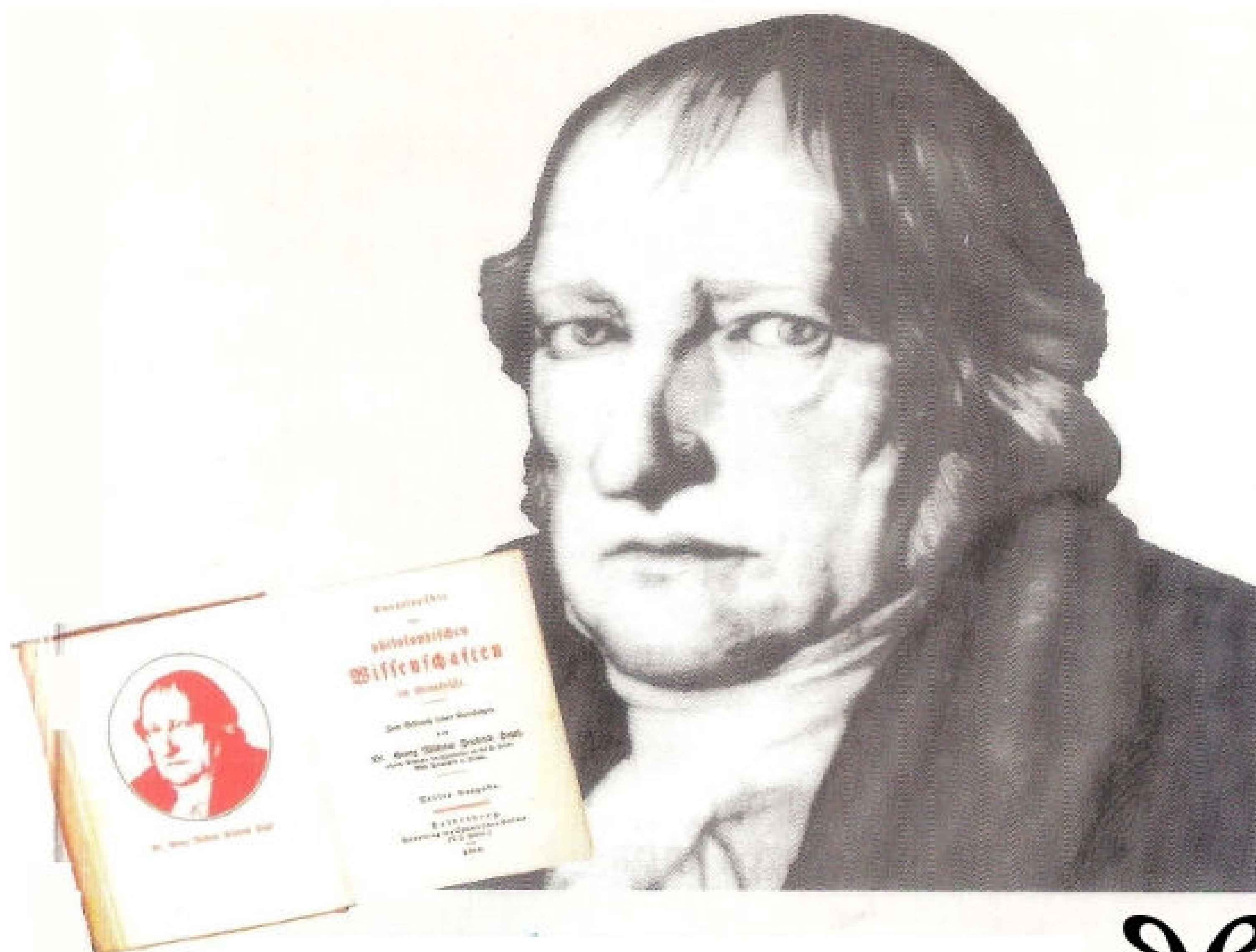
G. W. F. HEGEL

# ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS



Redactada concisamente como un manual para las clases, la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* es la única exposición completa del sistema de la filosofía hegeliana, que tiene una viva y enorme vigencia contemporánea. Ningún intento de comprender a Hegel puede prescindir de esta obra, ya que, según su autor, su «Sistema de la Ciencia» o la verdad reside en la exposición completa del mismo y no en tesis aisladas.

Comprende en orden metódico las ciencias filosóficas fundamentales; dentro de tres grandes apartados (Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del Espíritu) figuran todas las disciplinas hasta entonces reconocidas. Partiendo de la Lógica, pasa a la Naturaleza, diversificada en Mecánica, Física y Orgánica. Examina el Espíritu subjetivo (Antropología, Fenomenología del Espíritu y Psicología), el Espíritu objetivo (Derecho, Moralidad y Eticidad) y el Espíritu Absoluto (Arte, Religión y Filosofía)

De los tres apartados, el primero y tercero fueron desarrollados más ampliamente en sus otros tres libros, quedando el segundo (Filosofía de la naturaleza) tal como se muestra en esta obra.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

# Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas

**ePub r1.0**
**Titivillus** 16.07.15

Título original: *Enzyklopäedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1817
Traducción: Ramón Valls Plana
Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



# NOTA DEL EDITOR DIGITAL

**Parágrafos**: A diferencia de sus dos libros anteriores la *Enciclopedia* está organizada en parágrafos numerados correlativamente, al margen de otras divisiones en secciones o subsecciones. Las *Observaciones* de Hegel que hay tras cada parágrafo están, como en el original, en un tamaño de letra más pequeño.

**Notas**: Existen bastantes referencias del traductor a sus notas en el texto y se ha respetado la numeración original que comienza desde 1 a partir de los prólogos. Hay que tener en cuenta que hay en el texto notas de Hegel (marcadas con asterisco [*]) y tambien notas previas en la «Presentación del traductor» con numeración independiente de la anterior.

**Texto de tamaño fijo**: Utilizado en tablas y versos para evitar que al aumentar el tamaño de letra del lector el texto salte de página, se corte o se salga de pantalla.

# PRESENTACIÓN DEL TRADUCTOR

## LA ENCICLOPEDIA EN LA VIDA Y OBRA DE HEGEL

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Heidelberg, 1817 (2.ª edición, Berlín 1827; 3.ª edición, ibíd. 1830; en adelante *ENC*), es una de las cuatro grandes obras que Hegel publicó en vida, escritas y corregidas de su propia mano. Las otras tres, con su título completo, son:

Fenomenología del Espíritu (en adelante *FEN*). Jena, 1807.
*Ciencia de la Lógica* (en adelante *LOG*). Núremberg, 1812-16.
*Líneas básicas de la Filosofía del Derecho* (en adelante *FDD*). Berlín, 1821 (aunque estaba en las librerías a fines de 1820).

Cada una de estas obras se asocia a una etapa de la evolución de su autor y es comúnmente vista como culminación y expresión de una fase en el desarrollo del pensamiento hegeliano.

Según este modo de ver vulgarizado, la *FEN* sería el fruto del tiempo de maduración que significó para Hegel su paso como docente novel por la Universidad de Jena (1801-1807); con esta obra, Hegel habría ya alcanzado

lo que fue, hasta su muerte, el principio sintético y generador de su filosofía (la sustancia-sujeto, el concepto de espíritu)[1], mientras las obras posteriores serían un simple despliegue de ese principio. En cualquier caso, como escrito filosófico, la *FEN* describe las distintas configuraciones o modos de ver y hacer por los que sucesivamente pasa la conciencia humana, individual y colectiva, hasta alcanzar aquel saber (absoluto, dice el texto de la *FEN*; filosófico-epistémico, interpretamos nosotros) que merece la calificación de verdadero. La descripción del transcurso de las figuras de conciencia se trenza allí con una interpretación estrictamente filosófica de esa historia de la conciencia, interpretación filosófica que descubre y destaca un hilo de necesidad en el despliegue histórico de la conciencia humana. La conciencia se ve llevada de una figura a otra superior en virtud de la experiencia transformadora que sufre cuando intenta ajustarse a la norma que la constituye en cada uno de sus pasos. El conjunto de las figuras resulta ser así, últimamente interpretado, una secuencia necesaria de fenómenos o manifestaciones del espíritu. A la *FEN* bajo esta perspectiva se le concede por lo general un valor meramente introductorio al sistema, aunque no ha faltado quien ha visto ya en ella una cierta exposición de la totalidad del sistema hegeliano[2].

La *LOG*, por su parte, sería el tratado especulativo o metafísico por excelencia en el que Hegel habría conseguido la deducción, anteriormente fracasada en Kant y Fichte, de los conceptos puros (o no empíricos) producidos por la razón; estos conceptos (*Begriffe*), correspondientes a lo que Kant había llamado conceptos de la razón pura, son interpretados por Hegel en su *LOG* como algo no meramente mental ni meramente subjetivo, sino ontológico. Son categorías en el sentido más clásico de la palabra, mientras que para los conceptos en sentido corriente o vulgar (conceptos del entendimiento en Kant), Hegel reserva el nombre de representaciones *(Vorstellungen)*. Entiende él que el concepto, como inteligibilidad pura, es estructura esencial, dinámica y permanente de las cosas mismas. La *LOG* sería entonces, según este modo simple de esquematizar, la obra representativa de la estancia de Hegel en Nuremberg (1808-16) y la más filosóficamente pura, si se puede hablar así, de todas las que escribió.

En aquella etapa de su vida, Hegel se había visto temporalmente apartado de la docencia universitaria como consecuencia de la dispersión de la Universidad de Jena que siguió a la batalla librada por Napoleón cerca de la ciudad en 1806. Hegel se había trasladado entonces a Bamberg, donde por un breve tiempo dirigió un periódico local y, a continuación, se instaló (y casó) en Nuremberg. Fue allí donde, además de ejercer como profesor y director del Instituto de Bachillerato, escribió la *LOG*. Esta obra alcanzó mayor notoriedad que la *FEN* y le valió como mérito para ser llamado, ahora ya como profesor ordinario o catedrático, a la Universidad de Heidelberg.

Una vez incorporado a esta Universidad, Hegel se encontró ante la necesidad de dotar a sus alumnos de un manual que les sirviera de hilo conductor de las clases. Escribió entonces rápidamente y publicó la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Esta obra puede verse, por tanto, como el primer fruto del regreso definitivo de Hegel a la enseñanza universitaria. El libro es una exposición global y a la vez abreviada de todo el sistema filosófico; un compendio o manual escolar en el que están muy presentes sus preocupaciones didácticas[3]. La estancia de Hegel en Heidelberg duró dos años escasos (1817-18), porque en seguida aceptó trasladarse a la Universidad de Berlín, donde pronto había de alcanzarla cumbre de su fama (1818-31). En esta última ciudad, capital entonces de la Prusia postnapoleónica, publica su *Filosofía del derecho*, obra que significa la intervención del filósofo en el debate constitucional entre liberales y restauracionistas que tenía lugar entonces en Berlín. En la *FDD*, Hegel expone, en efecto, su pensamiento ético, social y político.

Dicho muy brevemente: Dejando aparte la obra fragmentaria que él no publicó, perteneciente a las etapas más juveniles de su vida[4], y prescindiendo también de otros escritos de menor alcance relativo[5], tenemos del propio Hegel una introducción al sistema (*FEN*), el núcleo más duro de éste (*LOG*), el sistema logrado (*ENC)* y la aplicación política (*FDD*). Esta última, según los tópicos más divulgados, vendría a revelar precisamente el carácter conservador en última instancia, e incluso reaccionario, de la gran construcción teórica que conocemos como filosofía hegeliana, la cual frecuentemente se identifica como «la última gran síntesis

de Occidente». Un pensamiento vigoroso, inteligente y penetrante como pocos, desde luego, pero que se juzga a la vez como artificioso y alambicado. Es más, se ve condenado al fracaso por causa precisamente de su desmedida pretensión de darlo todo por racional y de haber pretendido desvelar esa racionalidad objetiva de todo el universo con su propia razón humana.

Esta visión simple, que responde al tópico escolar de *vida y obra* del filósofo, no es del todo falsa. Sin embargo, como suele suceder con esta clase de síntesis, es poco exacta. Ciñéndome a la *ENC*, trataré de mostrar que este libro, más que emblemático de la época de Heidelberg, ha de considerarse como representativo de la estancia de Hegel en Berlín tanto o más que la *FDD*, y mostraré también que la *ENC*, siendo desde luego la única exposición completa del sistema hegeliano que su autor publicó por escrito, no es de ninguna manera *el sistema* acabado y completo que muchos quisieron y quieren ver en ella; es un simple manual abreviado que estuvo siempre en proceso de corrección. En un cierto sentido, puede decirse que la *ENC* no salió nunca del telar[6], a pesar de haberse formulado e impreso por tres veces consecutivas.

* * *

La historia circunstanciada de la *ENC*, desde la concepción del proyecto hasta la publicación en Berlín de la tercera edición, un año antes de la muerte de su autor, la tenemos hoy disponible en los dos informes editoriales escritos por W. Bonsiepen y H.-C. Lucas para los volúmenes 19 y 20 de la edición de la Academia[7]. Si pues los planes de publicación de una «Enciclopedia» filosófica hay que remontarlos hasta la época de Jena (1801-1807), como se dice en el primero de estos informes, es útil tomar como punto de partida del proyecto la siempre citada carta de Hegel a Schelling, fechada aún en Frankfurt el 2 de noviembre de 1800[8]. Dice allí Hegel:

> «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; tuve por tanto que ir siendo empujado hacia la ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en

sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los humanos».

El amigo Schelling le abrió inmediatamente este camino de vuelta a «la vida de los humanos», facilitándole la incorporación a la Universidad de Jena, donde debió aún ocuparse de perfeccionar su sistema filosófico. A comienzos de 1801 residía ya en esta ciudad.

**1. Antes de Jena. El concepto de espíritu**. En la carta citada, Hegel da por sentado que ciencia (filosófica) y sistema son inseparables. La alusión al «sistema» puede referirse con gran probabilidad al *Fragmento de sistema* de septiembre de 1800[9]. En el corto fragmento de este escrito que se ha conservado, Hegel trata de determinar cómo se produce la elevación del ser humano al vértice supremo en el que han de superarse las contraposiciones (*Entgegensetzungen*) que nos desgarran. Pone primero de relieve la impotencia de la «filosofía de la reflexión», es decir, de la filosofía de la Ilustración y principalmente de la kantiana, para alcanzar la cumbre, porque esa filosofía se vuelve sobre el pensamiento, se ensimisma en él y pierde su contenido real, reduciéndose así a pensamiento formal y vacío. Inmediatamente afirma Hegel que lo supremo es el espíritu, y a éste lo caracteriza así:

> «se puede llamar ‘espíritu’ a la vida infinita en oposición a la multiplicidad abstracta [o separada de la unidad], puesto que espíritu es la concordia viviente de lo múltiple en oposición a lo múltiple en tanto configuración [de unidades aisladas] (que constituye la multiplicidad implicada en el concepto de vida)»[10].

Este concepto de espíritu será ya para siempre el distintivo preferido por Hegel para su filosofía[11]. En él se condensan los conceptos de vida y amor en los que Hegel se había centrado anteriormente buscando el vértice de unificación de los desgarros epocales, y es en este mismo *Fragmento de sistema* donde su autor atribuye carácter religioso a la elevación a ese concepto supremo que ahora se designa ya con el término ‘espíritu’. Es en el culto, se dice allí, donde el espíritu se hace real como vínculo de la

comunidad, en clara alusión a la doctrina cristiana del Espíritu Santo como alma de la iglesia[12].

Hasta aquí, estas tesis formuladas todavía en Frankfurt, anticipan las que luego podrán leerse en la *FEN* mucho más desarrolladas[13]. Pero en el mismo *Fragmento* aparece también la llamativa afirmación, difícilmente conciliable con la *FEN* y con toda la obra posterior de Hegel, de que la filosofía tiene que cesar con la religión[14]. Parece, por tanto, que en este escrito, aunque sea por un momento, la religión no ocupa el escalón inmediatamente inferior a la filosofía, sino que llega a suplantar a ésta en el lugar supremo del saber. Sin embargo, la interpretación más probable de tal afirmación no es que Hegel, al fin de su estancia en Frankfurt, propugnara el abandono de la filosofía en beneficio de la religión, sino que, afirmando la procedencia religiosa de lo que en cualquier caso ha de prevalecer como concepto supremo, niega a la filosofía de la reflexión, es decir, al racionalismo de la Ilustración y a su lenguaje abstracto, separador y fragmentador, la capacidad de comprender este concepto con el que se designa una comunidad viva de individuos vivos. Pone así implícitamente la necesidad de avanzar hacia un lenguaje teorético globalizador, especulativo y conceptual, propio de la razón. Este nuevo lenguaje no parcelador habrá de ser apto para comprender el espíritu. Sólo se logrará mediante la autodestrucción dialéctica de la forma de la representación; una destrucción que afectará también, por supuesto, a las representaciones religiosas, ya que la forma de éstas es inadecuada al elevado contenido que con ellas se quiere expresar. Hegel juzgará haber alcanzado esta meta pocos años después con su teoría de la proposición especulativa[15]. Y aún en la última redacción de la *ENC* podrá verse, en el pasaje que introduce el *espíritu absoluto* como rúbrica que abarca arte, religión y filosofía, cómo toda esta esfera suprema puede designarse como religión (§ 554).

**2. En Jena. Las tesis de habilitación y los proyectos de escribir una exposición compendiada del sistema. La Fenomenología**. A su llegada a Jena, por tanto, Hegel se encuentra en posesión de un esbozo de su sistema, el cual descansa ya, como acabamos de ver, sobre el concepto de espíritu. Para incorporarse a la Universidad debe entonces habilitarse como

profesor. Presenta, por tanto, el escrito de habilitación (1801), dedicado a las órbitas de los planetas en dependencia excesiva de la filosofía de la naturaleza de su amigo Schelling[16], y presenta también entonces un elenco de doce tesis en latín que tienen interés como lejano embrión de la *ENC*[17]. Las tesis recorren muy sucintamente todas las partes de la filosofía, desde la lógica hasta la ética, y constituyen así, en su conjunto, una cierta abreviatura de la totalidad sistemática. Con formulaciones enérgicamente paradójicas y desde la tesis primera[18] de este elenco, Hegel polemiza con la tradición racionalista y con el formalismo en el que aquélla había venido a caer. Dispara ahora directamente contra Kant valiéndose, podríamos decir, de balas kantianas. La «materia del postulado de la razón» que aparece en la tesis 8 no puede ser otra cosa, en lenguaje hegeliano, que el contenido absoluto[19] y, como sea que el kantismo abriga ese contenido en su seno, la filosofía crítica como filosofía de los límites insalvables contiene el germen de su autodestrucción, mal que le pese. Ha sido, pues, el mismo Kant quien ha puesto la bomba de relojería en el kantismo. Y Hegel, dando entonces un paso más, se atreve a afirmar que el kantismo es (¡horror!) spinozismo larvado; afirmación muy dura en aquel momento en el que Kant todavía vivía y cuando los ecos de la polémica envenenada en torno a Spinoza no se habían extinguido. Pero es más: Como esta tesis 8 implícitamente enseña, Hegel había aprendido de Spinoza a colocarse en el punto de vista absoluto. Como dirá años más tarde:

> «ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía». Y allí mismo, a renglón seguido: «Cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia única»[20].

Del tesario de Jena subrayemos también la tesis 6, porque en ella Hegel sostiene ya que la filosofía se ocupa solamente de ideas (cfr. *ENC* § 18 y *FDD* § 1)[21]. Y la idea, por su parte, se define aún allí como síntesis de finito e infinito, con una fórmula demasiado dependiente tal vez del lenguaje kantiano y fichteano, un modo de hablar que se abandonará más tarde como inadecuado para expresar el fondo lógico-conceptual del espíritu como totalidad concreta y viva de individuos vivos. En cualquier

caso, puede ya sostenerse desde estas tesis que la idea, en tanto complejidad o síntesis, incluye contradicción, y que la verdad de cada cosa particular reside en su inserción en el todo. Las fórmulas tan conocidas de la *FEN*, «lo verdadero es el todo» y «la sustancia es también sujeto», están ya ciertamente prefiguradas en estas tesis primerizas[22].

De momento, sin embargo, a su llegada ajena, Hegel no parece disponer de ningún desarrollo satisfactorio de ese núcleo de su filosofía. Por una parte, según los anuncios de sus primeras clases hasta el verano de 1805, el profesor novel se propone explicar el conjunto del sistema. El objeto de esas primeras lecciones se describe allí, en efecto, como *universa philosophia, philosophiae speculativae systema, philosophiae systema universum o tota philosophiae scientia*. Un sistema, por cierto, que ya desde entonces se nos presenta articulado con arreglo a las tres partes que encontraremos luego en la *ENO*. 1) Lógica (y metafísica)[23], 2) Filosofía de la naturaleza y 3) Filosofía del espíritu. Por otra parte, aparecen también en aquellos anuncios palabras tales como *delineatio* (que puede corresponder al alemán *Grundriß)*, *compendium* y *Encyclopedia*; términos que, referidos a la totalidad sistemática, sólo pueden aludir a una exposición completa y abreviada a la vez[24]. Parece, por tanto, que desde 1803 a 1805, Hegel se propone ofrecer en clase una visión a grandes rasgos del conjunto de su filosofía, al mismo tiempo que anuncia la inminente publicación de un compendio con el mismo contenido que el curso oral. El compendio se anuncia primero para el verano de 1803 y después para 1805. Pero en Jena, un compendio tal no llegó a publicarse, aunque según los autores de los informes editoriales de *ENC B* y *ENC C*, la realización posterior de aquel proyecto será precisamente la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* del año 1817 (*ENC A*). Desde el primer momento, por tanto, y tal como se dice al comienzo del prólogo a su primera edición, dos características en algún sentido opuestas definirán esta obra: completud y brevedad.

Mientras tanto, Hegel redacta distintos proyectos de sistema que quedarán en buena parte incompletos y que él, desde luego, no publicó[25]. En ellos aparecen muchos de los conceptos y desarrollos que se podrán ver más tarde en la *LOG* y en la *ENC*, pero el orden de colocación de tales

elementos y el hilo de la argumentación que los enhebra difieren aún considerablemente del orden que adoptarán luego en las dos obras que Hegel entregará a la imprenta bastantes años después. Tal vez en función de esos borradores de sistema, y en función también del cambio que introdujo Hegel en sus lecciones, las cuales se dedicaron desde el invierno de 1805-06 a una sola parte del sistema y no más al sistema entero, Hegel se encontró entonces con que el material disponible le había crecido tanto por los papeles, que ya no podía verterlo en un compendio. La totalidad no le cabía en un solo libro y, al anunciar las lecciones del invierno de 1805-06, cambia significativamente su propósito. Quiere ahora, en efecto, publicar un volumen que deberá comprender no ya todo el sistema, sino solamente su primera parte. Ésta consistirá en una lógica y metafísica a la que precederá una *phaenomenologia mentís*[26]. Surge así la primera noticia sobre lo que será muy pronto la *FEN*.

Sin embargo, esta *phaenomenologia praemissa* (eso es, antepuesta) cobra también un mayor volumen cuando de hecho se redacta. Lo que primeramente se había concebido como un mero preliminar, se convierte a su vez en un libro independiente, hasta el punto de que en el momento de ser publicada, la *FEN* suplanta a la lógica y metafísica en la denominación de «primera parte del sistema». Esta obra, sin embargo, pierde pronto este lugar, cuando Hegel se proponga revisarla para una segunda edición, lo hará constar expresamente[27]. Resulta así, por tanto, que desde finales de 1805 en Jena, y desde luego más tarde en Nuremberg mientras escribe la *LOG*, el proyecto de publicar una visión compendiada del sistema ha cedido el paso a la redacción y publicación del sistema *in extenso*. Éste, sin embargo, como veremos más adelante, tampoco llegará a completarse, y Hegel no irá más allá de la *LOG*[28] como primera parte de él.

**3. Nuremberg. Lógica y Protoenciclopedia**. El trabajo de escribir la *Ciencia de la Lógica*, ahora ya como primera parte del sistema y como tratado filosófico con todos los requisitos arguméntales exigibles, es sin duda el esfuerzo de mayor enjundia que Hegel lleva a cabo en Nuremberg (1808-1816), después del corto tiempo pasado en Bamberg como redactor de un periódico local (1807-1808).

La *LOG* se dividió en tres libros que fueron publicados por separado (*Ser*, 1812; *Esencia*, 1813; *Concepto*, 1816) y constituye la parte más pura y dura del sistema. Su prefacio, fechado en 1812, es triunfante. Rezuma la satisfacción de Hegel por haber conseguido expresar, después de un largo trabajo, «los pensamientos puros, o sea, el espíritu que piensa su propia esencia», y ello no mediante un método extrínseco a la materia tratada, sino con arreglo al «automovimiento» de estos mismos pensamientos, movimiento que es la «vida espiritual» que los anima intrínsecamente, de modo que la deducción de las categorías intentada por Kant (y no conseguida, según Hegel) se convierte ahora en auténtica generación. Esta vida propia de los pensamientos es precisamente el medio por el que «se constituye la ciencia y de lo cual es ella exposición»[29].

Hegel, mientras tanto, había obtenido *un* puesto de enseñante de filosofía en el Instituto de Bachillerato del que también fue director, y el trabajo docente que allí lleva a cabo es lo que hace reaparecer en Nuremberg aquel proyecto de compendio o «Enciclopedia» que en Jena se había visto desplazado. Tanto el nombre de «Enciclopedia» como el carácter sintético de la exposición se lo brinda ahora a Hegel la normativa legal vigente en aquella época en los Institutos de Bachillerato de Baviera[30], con la circunstancia empero de que la exposición enciclopédica debía hacerse, como estaba mandado, a los estudiantes de Bachillerato en el último curso, después de haberles enseñado ya, con mayor detalle, las materias que componen la filosofía entera. El curso enciclopédico cumplía, pues, en el Bachillerato una función recapituladora[31]. Hegel trabaja en ello y, con el texto que prepara para los bachilleres, viene a disponer de una versión muy compendiada del sistema[32]. De ella se valdrá para escribir con toda rapidez la *Enciclopedia* de 1817, ahora ya manual universitario, en el momento de incorporarse a la Universidad de Heidelberg[33].

De manera explícita, Nicolin[34] considera la *ENC* como «fruto del largo trabajo didáctico en cada una de las disciplinas de la filosofía y de la enseñanza de su interdependencia» en el Instituto de bachillerato de Nuremberg. Como puede verse en la introducción de esta enciclopedia para bachilleres[35], Hegel explica allí de manera bien sencilla qué es lo que ha de entenderse por «enciclopedia» y qué por «ciencia». A este respecto es de

interés el modo cómo se relaciona en este texto, la experiencia o empiría con el concepto racional, modo bien lejano por cierto del apriorismo que se suele atribuir a Hegel. Sí, pero que, con toda energía, Hegel exige para el conocimiento racional el nexo de necesidad o enlace deductivo y determinante desde la universalidad a las particularidades, vínculo que venga a superar los enlaces meramente fácticos de la empiría y su mera subsunción en el concepto representativo. La comparación de esta introducción con la que luego figurará en la *ENC* permite ver aquella primera como esbozo de las redacciones posteriores. Y desde Nuremberg, la introducción, en todas las versiones de la *ENC* hegeliana, contendrá siempre unas indicaciones sencillas, aunque no superficiales, sobre lo que es propiamente «ciencia filosófica», noción que Hegel obtiene comparando la forma propia de la filosofía (el concepto) con otras formas de conocimiento más o menos afines (siempre, a lo sumo, representativas). El § 12 de Nuremberg, perteneciente ya a la introducción específica a la lógica, prefigura muy de cerca el conjunto formado por los §§ 79-82 de la *ENC*. En él se ve cómo Hegel incluye ya el «momento» dialéctico o negativo como constitutivo de todos los planos del conocimiento a partir del peldaño inferior en el que sitúa la representación. Es la negatividad interior a ésta lo que la impulsa, desde ella misma y por sí misma, a su propia superación. La negatividad inmanente destruye primero los límites formales de la representación y conduce luego el contenido, vehiculado hasta entonces por la forma de la representación, hasta lo positivo de la especulación o contemplación teorética pura. En los §§ 13 y 14 de esta primerísima Enciclopedia de Nuremberg (o *Ur-Enzyklopadie*) debe verse la polémica permanente de Hegel contra el formalismo del racionalismo ilustrado el cual, según él, contamina desde luego a Kant y alcanza incluso a Fichte. A la superación de ese formalismo se orienta muy fundamentalmente toda la *LOG* de Nuremberg con el fin de dejar bien sentado de una vez por todas (?) que el concepto puro es esencia intrínseca de las cosas reales en sí mismas.

**4. Heidelberg. Enciclopedia 1.ª edición**. La enseñanza a los bachilleres no satisfacía a Hegel, y la *LOG* vino a facilitarle la salida en

tanto le proporcionó una fama que no le había conseguido la *FEN*. Como fruto de la *LOG*, le llega la invitación para trasladarse a la Universidad de Heidelberg. Hegel la acoge gustoso y, según nos informan Bonsiepen y Lucas[36]:

> «imparte ya lecciones sobre la 'Enciclopedia de las ciencias filosóficas' durante su primer semestre de docencia, es decir, en el semestre de invierno 1816/17. En el siguiente semestre (verano de 1817), los alumnos pudieron ya disponer de la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*»

Se había cumplido, por tanto, el viejo proyecto de Jena, temporalmente desplazado por la redacción y publicación de la *LOG*. Franz Rosenkranz, primer biógrafo de Hegel, escribe:

> «Esta primera edición de la *ENC* contiene aún por entero el aliento creador de la primera producción. Las ediciones posteriores se hicieron más completas en el detalle de cada punto y más especialmente en las notas polémicas y defensivas; sin embargo, para tener el sistema de Hegel en su totalidad concentrada tal como surgió con toda la fuerza de la primera aparición habrá que volver siempre a esta primera edición y por ello se deberá también imprimir de nuevo»[37].

En efecto, hay que conceder a Rosenkranz el acierto de su apreciación. El «aliento creador» o, si se quiere, la inspiración, reside desde luego en la *ENC* de 1817. El mismo biógrafo, cuando escribe acerca de la edición de 1827, registra «una cierta discrepancia entre la primera y la segunda concepción»[38] que, sin entrar ahora a discutir su alcance, sí puede decirse que, en el plano más inmediato, se percibe en seguida como pérdida de aquella inspiración original. Los textos de 1827 y 1830 estarán más trabajados, ganarán seguramente en precisión técnica, pero al mismo tiempo se volverán más farragosos. Sin embargo, a pesar del elogio y deseos de Rosenkranz, la primera edición de la *ENC* se perdió de vista durante un largo tiempo y no fue reproducida hasta el año 1927 en la llamada «edición del jubileo» a cargo de Hermann Glockner. Hoy se dispone de ella

reimpresa y, quizá a causa de esa mayor frescura del texto, ha sido recientemente traducida al italiano y al francés[39]. En la presente edición de la versión última de 1830 incluimos, como suele hacerse, el prólogo de 1817.

En cualquier caso, prescindiendo de comparaciones entre sus tres ediciones, la *ENC* de Heidelberg es ya el sistema. En este punto se produce un acuerdo entre los biógrafos de Hegel, aunque no interpreten igualmente el modo de esta presencia del sistema en la *ENC*. Rudolf Haym, por ejemplo, segundo biógrafo fuertemente crítico con su personaje y opuesto, por tanto, a Rosenkranz, biógrafo hagiográfico, escribe[40]:

> «La Enciclopedia, como la *FEN* y la *LOG*, es todavía en otro sentido exposición del sistema entero. Es la única exposición completa real que Hegel ha dado de su filosofía.»

Esta observación es perspicaz en tanto contempla el mismo sistema en tres versiones de forma aparentemente muy distinta, pero Haym no parece comprender muy bien la necesidad de diferenciar las tres claves de transcripción del mismo todo. Las claves fenomenológica, lógica y real no son simple adorno de un mismo contenido. Son formas por las que este contenido idéntico ha de pasar. Por su parte, Rosenzweig, ya en nuestro siglo, escribe:

> «El sistema de la *ENC* de 1817, el primero publicado, fue ya el definitivo en la medida en que [el sistema] fue llevado a cabo por aquella primera versión»[41].

Juicio acertado, creemos, en la medida en que Hegel no alteró el modo general dialéctico-especulativo de ordenar la totalidad, pero que deja en suspenso el análisis y valoración de las diferencias particulares que las ediciones posteriores incorporan.

Todavía, antes de abandonar Heidelberg, Hegel publicó (1817) una recensión del tercer volumen de las obras completas de Jacobi que había aparecido el año anterior[42]. En esta recensión, Hegel adopta una actitud favorable hacia este autor, muy distinta de la que había adoptado en 1802

(*Glauben und Wissen*)[43] y 1807 (*FEN*). La valoración, ahora más positiva, de la tesis de Jacobi sobre el conocimiento inmediato de Dios (véase el último párrafo del prólogo de Hegel a la primera edición de la *ENC*) repercutirá muy pronto en las lecciones de Hegel en Berlín y determinará una modificación muy importante en el «Concepto previo de la lógica» cuando éste se redacte de nuevo para la edición de 1827 (§§ 19-78).

**5. Berlín. La Enciclopedia como cañamazo de las lecciones orales**. La estancia de Hegel en Heidelberg duró apenas dos años. El 28 de octubre de 1818 pronunciaba, ya en Berlín, la famosa lección inaugural de su profesorado en aquella Universidad fundada por Humboldt pocos años antes. La Universidad berlinesa era ya institución puntera y modélica para toda Alemania, y su fama empezaba a extenderse por toda Europa. En este discurso[44], después de una primera parte en la que Hegel encarece la necesidad de cultivar la filosofía y canta la buena oportunidad que allí se le ofrece para este fin, pasa inmediatamente a impartir la primera clase de un curso que dedicará entero a la *ENC*. Ésta se presenta en aquella lección como exposición global y abreviada del sistema y viene a asumir así un cierto carácter de obertura de la enorme actividad docente que llenará la última época de la vida de Hegel. Aunque sobre la *ENC* en su conjunto, Hegel sólo volverá a dictar clases en el invierno de 1826-27, justo en el momento de aparecer la segunda edición del libro, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* presidirá de hecho todas las lecciones de Berlín como cañamazo de ellas. Y, puesto que fue en esta ciudad además donde la *ENC* conoció sus dos últimas ediciones, esta obra puede considerarse como *libro de Berlín* tanto o más que como obra significativa de la época de Heidelberg. La *ENC* no perdió nunca, y en Berlín se confirmó, su índole de ordenación global de las distintas materias filosóficas; unas materias que Hegel explanaba en las clases y que recibían su verdad y sentido del compendio que las enhebra. Recordemos, sin embargo, que el compendio en uso en Berlín, durante los primeros años de los catorce que vivió y enseñó allí, fue aún la *ENC* de Heidelberg, cosa que complica extraordinariamente la cuestión sobre los añadidos o *Zusätze* que los discípulos redactaron a partir de los apuntes de clase y después incluyeron

en la edición póstuma. Hasta 1827, en efecto, Hegel sólo podía referirse en clase a la *ENC* de Heidelberg, pero los añadidos se adhirieron abusivamente al texto bien distinto de 1830. Sobre las clases de Hegel en Berlín, volveremos más adelante. Sigamos ahora la historia del libro.

### 6. Enciclopedia 2.ª edición. Nuevo papel de Jacobi, repercusión de la *filosofía del derecho* y supresión del triple silogismo final

Como escriben Lucas y Bonsiepen[45]:

> «Las primeras señales de un proyecto de reelaboración de la Enciclopedia pueden tomarse de una carta a Duboc del 30-7-1822 en la que Hegel se muestra insatisfecho con la redacción de 1817: "He asumido como profesión mía contribuir a la elevación de la filosofía a ciencia, y mis trabajos hasta este momento, aunque sean en parte imperfectos y en parte incompletos, sólo han tenido este fin. Una visión de conjunto he procurado ofrecerla en mi Enciclopedia, la cual sin embargo necesita mucho de una reelaboración".»

Resumamos ahora de este mismo informe editorial: en otoño de 1825 la primera edición estaba agotada y, durante el invierno inmediato, Hegel está ya trabajando en la preparación de la segunda. Como siempre, el trabajo se le alarga más de lo previsto, pero en mayo de 1827 tiene listo el manuscrito. Baste decir que la extensión del libro resulta casi doblada para empezar a sospechar que, habiendo sido tan importante el trabajo de corrección, resulta extremadamente difícil valorar el alcance de las modificaciones introducidas. La magnitud de éstas provoca en Hegel un claro descontento porque, ahora más que antes, la amplitud concedida a los detalles dificulta aquella mirada sinóptica sobre la totalidad del sistema que nunca dejó de ser uno de los fines primordiales del libro.

A propósito de la segunda edición escribe Rosenkranz:

> «En 1827, Hegel debió preparar una segunda edición, a la que siguió una tercera en 1830. Las segundas ediciones son igualmente agradables a autores y editores. Se consideran como la mejor prueba del valor de

un libro. Para el gran público, son de hecho la mejor crítica […], pero la necesidad de modernizarlas da lugar fácilmente a una cierta discrepancia entre la primera y la segunda concepción…»

Opinión que confirma la necesidad de estudiar con parsimonia las diferencias. Por lo que se refiere a ellas en concreto, diremos aquí muy sucintamente que se pueden cifrar en tres grandes grupos: 1) La nueva redacción del «Concepto previo de la Lógica» en el interior de la *ENC*, incluyendo en él como tercera actitud del pensamiento ante la objetividad la posición de Jacobi sobre el conocimiento inmediato de Dios[46]; Hegel aproxima ahora esta doctrina al cartesianismo y la asume como parcialmente aceptable, siempre que su tesis básica (el inmediatismo en la captación de lo absoluto) no se cierre al desarrollo de las mediaciones que todo inmediatez esconde. 2) La nueva redacción, ciertamente extensa, de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu subjetivo. 3) La supresión al final del libro de los tres silogismos que aparecían en la edición de Heidelberg y la inclusión (¿en lugar de los silogismos suprimidos?), a modo de colofón, del texto de la *Metafísica* de Aristóteles, XII, 7.

El primero de estos cambios le resultó muy laborioso y, como hemos dicho, era muy probablemente el fruto de la nueva estima que le merecía ahora Jacobi, según consta ya en la recensión de 1817. Además, antes de la muerte de este autor, ocurrida el año 1819, había tenido lugar un amigable encuentro de ambos filósofos. No sería extraño, pues, que el nuevo papel asumido por la tesis jacobiana del conocimiento inmediato de Dios se asociara, como causa o como efecto, a un cierto tinte general que cobra el nuevo texto y que viene a destacar la conexión entre filosofía y religión de una manera ciertamente distinta de cómo esta relación había sido tratada en la *ENC* de Heidelberg[47]. Esta nueva coloración del texto favoreció indudablemente el sesgo que más adelante tomó la llamada derecha hegeliana y fue también aprovechada por Haym para interpretar que la ida de Hegel a Berlín significó la traición de los ideales más laicos de su juventud para dar paso a una cierta acomodación a los tiempos de la restauración.

El segundo capítulo de grandes cambios, además de determinar en muy buena parte el crecimiento material del libro, significó que el nuevo texto de la *ENC* podía considerarse como una cierta realización del proyecto de continuar después de la *LOG* la prevista escritura *in extenso* de las dos partes restantes del sistema. Así lo dio a entender Hegel, poco antes de morir, en una nota que añadió a la 2.ª edición de la *LOG*[48]. Este asunto, sin embargo, no es del todo claro, porque si esta nota se interpreta demasiado literalmente, se impone entonces decir que en la *ENC* de 1827 y 1830 refluye el proyecto de escribir el sistema con todo detalle. Pero entonces sería también verdad que la *ENC* habría perdido el carácter de compendio, cosa que Hegel está lejos de pensar. Cierto que su longitud dificulta más, piensa él, la mirada de conjunto, pero sigue siendo «*mi* Enciclopedia» en singular, o sea, el mismo libro. También los prólogos de Berlín insisten en el carácter manual del libro y su título mantiene siempre la expresión *im Grundrisse* (en compendio). Consideraciones éstas que no borran la impresión, a pesar de todo, de que la *ENC* en sus dos versiones berlinesas ha venido a cobrar un cierto carácter híbrido, a mitad de camino entre compendio y tratado.

La filosofía de la naturaleza y especialmente la filosofía del espíritu subjetivo experimentan considerables ampliaciones. Por lo que se refiere a la Filosofía del espíritu objetivo (filosofía social y política), en el § 487 N de las *ENC* de 1827 y 1830, Hegel se dispensa a sí mismo de ofrecer una redacción más detallada, «ya que esta parte de la filosofía —dice allí— la he desarrollado en mis *Líneas básicas del derecho* (Berlín, 1821); por esta razón —continúa Hegel— puedo aquí expresarme más brevemente que en las demás partes». Sin embargo, a pesar de este propósito de mayor brevedad, introduce en los parágrafos siguientes de la *ENC* un cambio muy visible. Aparece ahora en esta obra la división tripartita de la eticidad en familia, sociedad civil y estado tal como había sido organizada esta materia en la *FDD*. La sociedad civil, como titular principal de los derechos de la particularidad, cobra también en la *ENC*, a partir de 1827, el importante puesto que le había ya concedido la *FDD* en 1821. Este último libro, por tanto, a la zaga de las lecciones orales, había modificado la distribución de esta materia en la *ENC* de Heidelberg, y el cambio que ahora se introducía

en la *ENC B* debe verse como una simple transferencia de la mutación ya cuajada en la *FDD*. En efecto, mientras la *ENC A* estaba aún disponible en las librerías, podía considerarse suficiente como guión general de las clases sobre materias distintas de la teoría política, pero la versión de la eticidad que ofrecía aquella *ENC A* no le resultaba satisfactoria a Hegel desde las primeras lecciones de Berlín, máxime en un ambiente saturado de debate constitucional. Las clases sobre «derecho natural y ciencia política» ocuparon siempre un puesto muy relevante en la docencia de Hegel. Desde el momento de su llegada a Berlín, ya a lo largo del primer semestre, impartió un curso sobre esta materia junto con el curso sobre la *ENC* en general. Hoy sabemos además[49] que Hegel había emprendido desde muy pronto la reforma de esta parte de su sistema. Era lógico que esos cambios pasaran primero desde las clases a la *FDD* del año 1820 y después a la *ENC* de 1827.

Por lo que se refiere a las variaciones observables al final de la *ENC* hay que decir en primer término que resultan más difíciles de explicar. En cualquier caso es claro que el § 574, con el que acaba el texto de 1827, es una nueva redacción del § 474 de 1817 al cual seguían allí todavía tres más (475-477). En éstos se presentaba la totalidad del sistema en forma de triple silogismo. Ahora bien, las dos redacciones de este parágrafo (474 primeramente y 574 después), a pesar de sus diferencias, destacan ya la circularidad del sistema completo en tanto que en ambos se expresa con claridad que la filosofía, en la cima del espíritu absoluto, regresa a lo lógico. Habiéndose, pues, cerrado el círculo total, este parágrafo es de suyo el último. Los tres silogismos serían entonces, caso de incluirse, una explicitación de ese regreso, el cual no sería un punto absolutamente final, sino una cierta incorporación al proceso eterno de la vida divina.

Sobre el significado de la inclusión del texto de Aristóteles como colofón de la *ENC* no diremos nada aquí porque es cuestión muy discutible. Sólo apuntaremos la posibilidad de que con esta cita se insinúe la identidad de las auténticas filosofías con la filosofía sin más. En este punto final se contemplaría ahora, en el lugar sistemático que le corresponde, aquella identidad que, de manera muy escolar, se había anticipado en los §§ 13 y 14 de la introducción.

**7. Enciclopedia 3.ª edición. Reinclusión del triple silogismo final**. A fines del verano de 1829 la 2.ª edición se había agotado. Era por tanto necesaria una 3.ª. Hegel creyó entonces poder revisar y corregir el texto rápidamente, porque no abrigaba la intención de introducir grandes cambios. Quería que estuviera impresa para mayo de 1830, fecha en que debía empezar las lecciones del semestre de verano, pero este deseo no se cumplió. El libro no estuvo en las librerías hasta octubre del mismo año. De los cambios introducidos en 1830 destaquemos sobre todo la reinserción de los tres silogismos finales con una redacción más elaborada de la que habían conocido en Heidelberg. También nos parece digna de ser destacada, como lo hacen Bonsiepen y Lucas en el informe ya citado, la modificación de las transiciones o «bisagras» del discurso principal. Son siempre importantes porque en ellas se decide la necesidad lógica que articula la unidad orgánica del sistema. Pues bien, Hegel, al preparar la 3.ª edición, realiza una sustitución sistemática de los términos genéricos «determinar» y «determinidad» por palabras más específicas. Estas correcciones parecen indicar que el autor de la *ENC* siente ahora la necesidad de expresar en cada paso de su discurso la clase específica de determinación a la que se refiere el texto y hacerlo así más concreto.

**8. Las Lecciones y los «añadidos» de los discípulos**. De la historia que acabamos de exponer resulta claro el papel de la *ENC* como sostén y cañamazo de las lecciones. Este papel lo conservó la *ENC* a lo largo de toda la época de Berlín a pesar de la publicación de la *FDD* el año 1820. La *FDD* apela continuamente para su comprensión a la *LOG*, y de ésta los alumnos de Berlín no tenían otra versión que la presente en la *ENC*. Pero ahora no podemos demorar más la exposición de un asunto de relieve, ya insinuado más arriba, en relación con el libro que estamos presentando. En efecto, habiéndose generalmente atribuido la mayor importancia a las clases de Hegel en Berlín, porque en ellas se producía la explanación en vivo de lo que la *ENC* (y la *FDD*) condensaban excesivamente, decidieron los discípulos, después de la muerte del maestro en 1831, la publicación de las *Lecciones* hegelianas y, además, la colocación, dentro de la nueva edición

de la *ENC* y la *FDD* que ellos prepararon, de una serie de añadidos o apéndices (*Zusätze*) que debían transmitir a la posteridad la completud del sistema en todo su esplendor.

Resultó así que en la edición de las obras de Hegel que apareció inmediatamente después de su muerte, conocida precisamente como «edición de los discípulos», se encuentran cuatro obras de Hegel que éste nunca escribió. Son las conocidas como

*Lecciones sobre filosofía de la historia universal (en adelante HIS).*
*Lecciones sobre estética.*
*Lecciones sobre filosofía de la religión (en adelante REL).*
*Lecciones sobre historia de la filosofía (en adelante FIL).*

Se trata, en los cuatro casos, de textos propiamente creados por los editores mediante la refundición de apuntes de clase de distintos alumnos y años, absorbiendo además dentro del texto resultante algunas de las minutas que el propio Hegel había usado para dar sus lecciones. Como sea que los documentos que sirvieron de base para tales refundiciones se han perdido en buena parte, resulta hoy por hoy imposible diferenciar con precisión en las *Lecciones* y en los *«añadidos»*, tal como fueron de hecho publicados, lo que es verdaderamente atribuible a Hegel y lo que aportaron otras manos y mentes. Hay cosas que pueden deberse, claro es, a la defectuosa audición o mala transcripción del alumno, pero hay otras que pueden ser fruto de una interpretación personal de los editores. Hay noticias de que en algunos casos se impuso al redactor un criterio que no era el suyo. Pero esto no es todavía lo más grave. El vicio principal de las *Lecciones* y los *«añadidos»* tal como las editaron los discípulos, reside en la unificación artificiosa e interpretativa de documentos pertenecientes a cursos pronunciados en diferentes tiempos. Hoy sabemos que Hegel no se repetía. Cada vez que impartía una parte de su filosofía reelaboraba la materia en función de nuevas lecturas y acontecimientos, de modo que él nunca dio su sistema por definitivamente escrito, pero los discípulos llevaron a cabo un trabajo compilador que creaba una totalidad compacta y atemporal, enteramente acabada y definitiva. Lo sabemos hoy, porque actualmente está en curso de

publicación la documentación disponible sobre aquella actividad docente de Hegel en Berlín[50]. De esa documentación resulta inmediatamente claro que el pensamiento de Hegel jamás fue esa construcción acabada, sino que siempre fue sencillamente una obra en proceso. Una obra que reclama un mayor estudio, especialmente de los documentos de su última época, si es que se quiere seguir hablando de Hegel, aunque sea mal. Y por lo que se refiere más directamente a la *ENC*, hay que decir con toda claridad que los «añadidos» constituyen un abuso de los discípulos mayor que el cometido con las *Lecciones*. Quisieron enriquecer el texto más que completarlo[51]. Se construyó así lo que se llamó a veces *Gran enciclopedia*, la cual debe ser considerada obra semiapócrifa.

Con esta operación, los discípulos buscaban convertir un manual en un tratado. Querían que la *ENC* fuese *el* sistema acabado y el baluarte de la escuela que ellos mismos pretendían formar. Limaron expresiones de los manuscritos que podían ser vistas como demasiado radicales, tanto en lo religioso como en lo político, etc. Pero, en definitiva, lo que hoy nos queda de todo ese barullo es que el libro escrito de verdad por Hegel no quiso ser jamás otra cosa que una exposición compendiada y a grandes rasgos del sistema: un plano o boceto (*Grundriß*) que se rehacía continuamente, más que una construcción hecha y derecha. Así lo prueba el hecho de que Hegel siempre hablara de *mi ENC* en singular, como ya hemos visto más arriba, descartando con esta expresión que se tratara de tres (o dos) libros distintos. Y se impone igualmente la conclusión de que este único libro estuvo siempre sometido a un proceso de revisión que sólo la muerte interrumpió. Hegel corregía el libro no sólo cuando preparaba una nueva edición, sino semestre a semestre y día a día, al hilo de sus clases. Para facilitarse esta tarea, pedía al editor que le suministrara varios ejemplares impresos en «papel de escribir», para seguir enmendando el libro, y con él a sí mismo. De ahí se desprende, por tanto, que un estudio cabal de la filosofía hegeliana no se puede dispensar, a la larga, de la comparación de las tres ediciones. Si hoy presentamos la tercera (sin los añadidos, claro)[52] al público de lengua castellana, ello se debe no sólo a que se trata de la última redacción del libro, sino porque fue ésta la versión que se publicó y conoció a lo largo de los siglos XIX y XX hasta nuestros días[53] y es, por

consiguiente, el texto que más influyó, positiva o negativamente, en la historia del pensamiento posterior.

**9. Conclusión**. Puede decirse, por tanto, que la *ENC* es la única exposición completa del sistema de la filosofía hegeliana tal como su autor lo ofreció al público[54]. En su primera edición era ciertamente un compendio. En la segunda y tercera, el compendio se hizo demasiado largo, pero no llegó a perder ese carácter. Y como sea que, cuando se habla de Hegel, nadie puede olvidar que es precisamente en el sistema como exposición completa donde su autor pretende que reside la verdad[55], y nunca en las tesis sueltas por muy literalmente que se reproduzcan, resulta que ninguna interpretación o valoración total o parcial de la filosofía hegeliana puede dispensarse de acudir a la *ENC*. Estamos ante un libro escolar, desde luego, y en cierta medida escolástico por las fórmulas lacónicas con que se escribe su texto principal, es decir, el cuerpo de los parágrafos, pero su brevedad, por desgracia, no facilita la comprensión.

Creemos que para no abandonar al lector en la espesura de la *ENC* se requiere otro libro, digamos de acompañamiento, para aliviarle las inevitables idas y venidas por el laberinto. Mientras lo preparamos, podrán servir para empezar las abundantes notas editoriales que incluimos en esta edición.

# EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LA ENCICLOPEDIA

## Ediciones en alemán

1. Georg Wilhelm Friedrich Flegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.- Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von D. Georg Wilhelm Friedrich Flegel, Professor der Philosophie an der Universität zu Heidelberg. Heidelberg, in August Oswald's Universitätsbuchhandlung. 1817. La citamos como *ENC A*.

Reimpresión con un prólogo de Hermann Glöckner dentro de la edición llamada «del Jubileo», Heidelberg, 1927.

Nueva reimpresión, también con el prólogo de Glöckner, StuttgartBad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1988.

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.- Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin. Zweite Ausgabe. Heidelberg, Druk und Verlag von August Oßwald. 1827. La citamos como *ENC B*.

Edición preparada por Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, volumen 19 de las obras completas (*Gesammelte Werke*) en conexión con la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* y editada por la *Rheinisch-westfälische Akademie der Wissenschaften* en relación con el *Hegel-Archiv* de la *Ruhr-Universität*, Bochum. Hamburgo, Meiner, 1989.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.- Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ordentl. Professor der Philosophie an der

K. Friedr. Wilh. Universität in Berlin.- Dritte Ausgabe.- Heidelberg. Verwaltung des Oßwald'schen Verlags (C. F. Winter). 1830. La citamos como *ENC C*.

$W_1$ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 19 vols., Berlin, Dunker u. Humblot, 1832-1845.- En esta edición de las obras completas de Hegel, dicha «de los discípulos», la *ENC* se encuentra en los volúmenes 6 y 7. Incluyó los *Añadidos* de Leopold von Henning (Lógica, año 1840), Carl Ludwig Michelet (Filosofía de la naturaleza, año 1842) y Ludwig Boumann (Filosofía del espíritu, año 1845).

$W_2$. Repetición de la anterior. Volumen 6, Berlín, 1843, y volumen 7, Berlín, 1847.

R. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. —Zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Vierte unveränderte Auflage mit einem Vorwort von Karl Rosenkranz, Berlin, 1845. Reeditada en la *Philosophische Bibliotek*, Berlin, 1870, y reimpresa allí mismo en 1878.

L. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Georg Lasson en 21 volúmenes, cinco de los cuales no aparecieron, Leipzig y Hamburgo, Meiner, 1905-1940. Es la llamada «edición Lasson» en cuyo vol. 5 (Leipzig 1930) se encuentra la *ENC* señalada como 4.ª edición.

H. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Georg Lasson, fortgeführt von Johannes Hoffmeister. En esta edición «Hoffmeister» de las obras completas la *ENC* ocupa el vol. 5, Leipzig, 1949. Se señala como 5.ª edición.

NP. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburgo, Meiner, 1969. Se señala como 7.ª edición revisada. La 8.ª apareció en 1992.

Wk. Theorie-Werkausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* in 20 Bd. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845. Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970. Edición de las obras completas, llamada entre nosotros «edición

Suhrkamp», sobre la base de $W_{i;}$ incluyendo, por tanto, los *Añadidos*. La *ENC* ocupa los volúmenes 8, 9 y 10.

Porque es fácilmente asequible, citamos esta edición mediante la sigla (*Wk*) seguida de un número que indica el volumen y un segundo número que indica la página.

BL. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke* (en curso de publicación). Edición crítica monumental de las obras completas de Hegel, conocida como edición «de la Academia» y destinada a convertirse en *editio princeps*. La *ENC C* ocupa el volumen 20: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. (1830). Unter mitarbeit von Udo Rameil. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum. Hamburgo, Meiner, 1992.

## Traducciones al español

*Lógica* de la *ENC*. Traducción de Antonio M. Fabié, Madrid, Durán, 1872.

Otra traducción, también de la *Lógica* de la *ENC* solamente, por Antonio Zozaya, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 18921893. Reediciones en Madrid, 1920, y Madrid, Aguilera, 1971.

*Filosofía del Espíritu* (tercera parte de la *ENC)*. Traducción de D. Barrioberro y Herrán, Madrid, Jorro, 1907. Reeditada en Buenos Aires, Claridad, 1942.

*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de E. Ovejero y Maury, Madrid, Suárez, 1917-18. Reeditada en Madrid, 1927-28 y 1942. Reedición cubana en La Habana, Instituto del Libro, 1968. Reedición mexicana, con estudio preliminar de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1971.

*Filosofía de la Lógica y de la Naturaleza* (primera y segunda parte de la *ENC)*. Traducción Ovejero y Maury, Buenos Aires, Claridad, 1969 y 1974.

## Traducciones al francés

*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Trad. por E. Vera, París, 1867-1869. Realizada sobre $W_1$ e incluyendo, por tanto, los *Añadidos*.

*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Trad. por J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952. Realizada sobre NP.

*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Trad. por M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970. Realizada también sobre NP.

*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Trad. por B. Bourgeois. Paris, Vrin, 1986 y 1988. Han aparecido solamente los volúmenes I (*La Science de la Logique*) y III (*Philosophie de l'Esprit*). Además del texto de *ENC C*, incluye la traducción de *ENC A*; compara el texto de *ENC C* con *ENC B* y traduce también los *Añadidos*.

## Traducciones al italiano

*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Traducción de B. Croce, sobre L. 1.ª edición 1907 y reimpresa después varias veces. A partir de la 4.ª edición de 1978 se imprime con una introducción de Claudio Cesa. Roma-Bari, Laterza.

*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg, 1817)*. Traducción italiana a cargo de: F. Biasuti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto. Trento, Verifiche, 1987.

Enciclopedia delle scienze filosofiche. Voi. 1, La scienza della Logica, Traducción de V. Verrà. Roma, UTET, 1981.

## Traducciones al inglés

*The Logic of Hegel*, of *ENC 1* 1830 con los *Añadidos póstumos, traducido por* W. Wallace, Oxford, Clarendon, 1873 y 1892. Reimpreso con

una introducción de J. N. Findlay como *Hegel's Logic*, Oxford, Clarendon, 1975.

*Philosophy of Nature*, of *ENC II* 1830 con los *Añadidos* de J. M. Petry, Londres, Allen and Unwin, 1970; y por A. V. Miller, Oxford, Clarendon, 1970.

*Philosophy of Mind*, of *ENC III* 1830 con los *Añadidos*, traducción completa por W. Wallace, Oxford, Clarendon, 1894 y por A. V. Miller, Oxford, Clarendon, 1971. Traducción parcial por M. J. Petry como *Philosophy of Subjective Spirit*, Dordrecht, Reidel, 1978, y *The Berlin Phenomenology*, Dordrecht, Reidel, 1981.

# NOTA SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Las razones que me movieron a emprender una nueva traducción de la *ENC* al castellano se deducen de la relación que acabamos de ofrecer de las versiones hasta ahora existentes (p. 41) y de lo que hemos dicho en la nota 53 a pie de página de nuestra Presentación (p. 36). Por otra parte, están en curso nuevas traducciones al italiano por V. Verra (véase más arriba p. 42) y al francés por B. Bourgeois (véase también p. 42). Es, por tanto, previsible que la *ENC*, un tanto abandonada por los estudiosos de Hegel durante este siglo XX, sea ahora objeto de renovada atención, sobre todo después de la aparición de la *ENC B* y *ENC C* dentro de la magna edición titulada *Gesammelte Werke* (ver p. 41).

La traducción que presentamos se ha hecho a partir del volumen 33 de la *Philosophische Bibliotek* de la editorial Meiner de Hamburgo reseñada también más arriba (p. 40) entre las ediciones alemanas con la sigla NP.

Cuando el trabajo de la traducción estaba casi terminado se publicaron (1989 y 1992) los mencionados volúmenes 19 y 20 de las *Gesammelte Werke* (edición de la Academia) con el texto de la 2.ª (1827) y 3.ª (1830) edición de la *Enciclopedia*, respectivamente. La preparación de estos volúmenes corrió a cargo de Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, con la colaboración en el volumen 20 de Udo Rameil. Se trata de la edición crítica por excelencia, con el texto cuidadosamente revisado, al que se incorpora un excelente informe editorial y unas amplísimas notas que dan a conocer las fuentes escritas utilizadas por Hegel.

Gracias a la amabilidad de los editores en el *Hegel-Archiv* de la RuhrUniversität de Bochum, pude disponer de los materiales destinados a estas publicaciones antes de que los volúmenes estuvieran en las librerías.

Me he valido de ellos principalmente para redactar la presentación del libro y las notas editoriales, indicando siempre la procedencia.

La traducción que presentamos ha sido hecha a partir del texto alemán solamente. Entre otros, me han sido de gran ayuda el *Deutsches Wörterbuch* de Gerhard Wahrig, editorial *Mosaik, y* el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, editorial Gredos, 1987. Una ayuda muy especial me la ha prestado el libro de Piur, Paul, *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs*, Halle, 1903, porque en él se asiste al nacimiento de la lengua filosófica alemana a partir del latín y el francés. Se identifican así los vocablos de la previa tradición filosófica que subyacen a los términos alemanes. Solamente cuando la traducción estaba ya terminada, consulté las soluciones que me ofrecían otras traducciones de la *ENC* en algunos pasajes de especial dificultad. Descubrí entonces que la vieja traducción española de Ovejero y Maury estaba calcada de la italiana de Croce (véase la nota 53 al pie de la página 36 de nuestra presentación).

Esta traducción quiere ser sobre todo honrada, supuesto que en muchas versiones de obras filosóficas se observan no sólo inexactitudes, siempre comprensibles, sino notables «inventos». Pero la honradez obliga a cumplir dos condiciones a veces opuestas, a saber, exactitud y legibilidad. La exactitud impone la constancia en la traducción de los tecnicismos, el respeto a la desdichada sintaxis hegeliana y, en general, no empeñarse en mejorar la redacción del texto traducido. La legibilidad exige traducir al español, no a una lengua intermedia, inexistente de suyo. El lector juzgará del resultado.

Diré aquí únicamente que me he valido de dos recursos: el primero, esforzarme yo mismo en comprender y seguir el razonamiento hegeliano, antes de empezar a pensar en «cómo decimos nosotros esto». El segundo ha consistido en sustituir los abundantísimos pronombres por sus antecedentes y en repetir también, muchas veces, el antecedente de las oraciones de relativo. He procurado igualmente que quedara clara para el lector la referencia de las frecuentes oraciones apuestas, las cuales vienen a especificar el sentido en que se toma algún término de la oración principal. Pocas veces he recurrido al paréntesis para separar incisos que en el texto están entre comas. Por último, cuando me ha parecido útil para la claridad

he añadido alguna palabra entre corchetes []. En este caso he procurado que la frase fuese de suyo legible prescindiendo de mi añadido. En general, me he prohibido despedazar las oraciones largas, porque el traductor debe respetar el estilo del autor, sobre todo cuando la forma de la escritura guarda relación con la forma de pensar. La circularidad del pensamiento conceptual hegeliano violenta continuamente el carácter rectilíneo del lenguaje representativo común.

En cuanto a la terminología, me remito a las abundantes notas editoriales en que he razonado la versión adoptada en los casos más dificultosos o significativos. Tenga en cuenta el lector que estas notas no pretenden ser un comentario. Su procedencia es triple: las firmadas con las siglas NP (Nicolin-Poggeler) y BL (Bonsiepen-Lucas) transcriben, y a veces abrevian, las notas de los editores en las ediciones de la *ENC* designadas con estas mismas siglas. Refieren generalmente las obras implícita o explícitamente citadas por Hegel. Las firmadas con la sigla VA (Valls) son del traductor de la presente edición. Dan cuenta principalmente de peculiaridades de la traducción y, otras veces, ofrecen alguna indicación que pretende ser útil al lector. Los dos vocabularios al final de esta edición ofrecen las equivalencias terminológicas y añaden el número de la ne en la que se justifica la traducción. Aspiro a que entre todos los que nos dedicamos a estas tareas y mediante la explicación de nuestras opciones, consigamos «normalizar» (no uniformar) esta clase de traducciones. El trabajo que en su día hizo J. M. Ripalda con el glosario que añadió a la *Filosofía Real* del mismo Hegel (México, FCE, 1984) merece ser continuado.

Espero que esta traducción contribuya al acercamiento fecundo de tradiciones distintas, sin sumar pedantes complicaciones innecesarias. Como sea que al traducir se presentan siempre varias versiones posibles y la elección entre ellas puede estar en función de quien habrá de leer el libro, quiero declarar que los alumnos aventajados en el estudio de la filosofía y los profesores jóvenes de esta disciplina son quienes han estado presentes en mi mente como destinatarios del esfuerzo. A ellos he dedicado mi trabajo, porque pienso que Hegel es un clásico que merece ser conocido al margen de simpatías y antipatías. El enseña filosofía. Y muchas veces he

recordado la frase que oí de Eric Weil en el Congreso de Lille del año 1968: «Llevo años leyendo a Hegel», decía, «y he llegado a una conclusión: él es más inteligente que yo».

Agradeceré, en fin, todas las observaciones que reciba en orden a mejorar una eventual reedición.

Los agradecimientos que he de hacer constar desde ahora son: Al Prof. José M. Valverde, querido maestro y colega, porque en una fase temprana de mi traducción conoció algunos fragmentos de ella. Certificando que «aquello» estaba escrito en castellano y se correspondía con el texto alemán, me sirvió de estímulo para continuar. Igualmente, al Prof. Mariano Álvarez, de la Universidad de Salamanca, a quien debo algunas observaciones del todo pertinentes.

Por último, he de dar también las gracias al Prof. Manuel García-Doncel, Catedrático en la Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma de Barcelona, quien, a pesar de su poca simpatía por el «apriorista Hegel», releyó con mucho cuidado la parte de la *ENC* dedicada a la Filosofía de la naturaleza y me hizo atinadas correcciones, fruto de su buen conocimiento de la historia de la ciencia. Al Prof. Josep Plá Carrera, de la Facultad de Matemáticas de la Universidad de Barcelona, a quien pedí revisara la terminología matemática, y a la Prof. Encarnación Roca, de la Facultad de Derecho de la misma Universidad, quien revisó los términos jurídicos. Con su ayuda me han hecho sentir que la Universidad es colaboración y no sólo un conglomerado de taifas.

Barcelona, noviembre de 1995.

# SIGNOS CONVENCIONALES Y SIGLAS

Como sea que el texto original de la *ENC* viene dividido en parágrafos numerados (§), incluyendo a continuación en muchos casos una nota explicativa del mismo Hegel (en esta edición, en cuerpo menor), las referencias internas las hacemos en general indicando el parágrafo correspondiente y, en su caso, si se trata de la nota de Hegel (*Anmerkung*;), añadimos una N. Así, por ejemplo, § 55 remite al texto principal o cuerpo del parágrafo que ostenta este número, y § 55 N remite a la nota del mismo parágrafo. Cuando la nota la coloca Hegel a pie de página lo indicamos al principio de la nota, que se señala con asterisco en el texto. Si en algún caso nos referimos al *Zusatz* añadido por los discípulos de Hegel, lo indicamos con una Z. Así § 111 Z se refiere al añadido al § 111.

| | |
|---|---|
| § | Parágrafo del texto principal |
| N | Nota *(Anmergung)* a un parágrafo del texto |
| Z | Añadido (*Zusatz*) de los discípulos |
| l.c. | lugar citado |
| ne | nota de esta edición |
| o.c. | obra citada |
| p. | página |
| pp. | páginas |
| s. | siguiente |
| ss. | siguientes |
| [] | Entre corchetes: palabras añadidas por el traductor |
| *cursiva* | En el texto de Hegel: palabras resaltadas por el propio autor. |

Como sea que Hegel no cita según el modo actual, sino que a veces resalta el nombre del autor y, otras veces, el título de la obra citada o alguna palabra de él, hemos respetado en el texto mismo este modo irregular de citar con el fin de conservar los énfasis que Hegel quiso introducir.

En la presentación y notas editoriales: Títulos de libros o revistas y palabras en idiomas extranjeros

VERSALITA Tecnicismos que se deben distinguir de otros expresados con la misma palabra castellana: EXISTENCIA y existencia para traducir, respectivamente, *Existenz* y *Dasein*; OBJETO y objeto para traducir *Objekt* y *Gegenstand*, COSA y cosa para traducir *Sache* y *Ding*.

# REFERENCIA COMPLETA DE LAS OBRAS CITADAS ABREVIADAMENTE EN LAS NOTAS FINALES

Aristoteles. Αριστοτέλους ἅπαντα. Aristotelis summi semper philosophi, et in quem unum uim suam uniuersam contulisse natura rerum uidetur, opera quaecunque hactenus extiterunt omnia: quae quidem ut antea integris aliquot libris supra priores editiones omnes à nobis aucta prodierunt, ita nunc quoque, lucis & memoriae causa, in capita diligenter distincta in lucem emittimus. Praeterea quam diligentiam, ut omnibus aeditionibus reliquis, omnia haec exirent à nostra officina emendatiora, adhibuerimus, quoniam uno uerbo dici non potest, ex sequenti pagina plenius cognoscere licebit. Per Des. Eras. Roterodamum. 2 vol., Basilea, 1550.

Aristoteles. *Aristotelis Opera*. Edidit Academia Regia Borussica. Aristoteles graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri. 2 vol. Berlin, 1831.

Autenrieth, *Handbuch der empirischen menschlichen Physiologie*. Zum Gebrauche seiner Vorlesungen herausgegeben von Dr. Joh. einr. Ferd. Autenrieth. T. 1-3. Tubinga, 1801-1802.

Baader, Franz Xaver von, *Sämtliche Werke*. Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften samt Nachlaß, Biographie und Briefwechsel. Herausgegeben von Franz Hoffmann, Julius Hamberger, Anton Lutterbeck, Emil August Von Schaden, Christoph Schlüter und Friedrich von der Osten. 16 vol. Leipzig, 1851-1860.

Berthollet, Claude Louis, *Über die Gesetze der Verwandtschaft in der Chemie*. Aus dem französischen übersetzt mit Anmerkungen, Zusätzen und einer synthetischen Darstellung von Berthollets Theorie versehen von Ernst Gottfried Fischer. Berlin, 1802.

Berzelius, J. J., *Essai sur la théorie des proportions chimiques et sur l'influence chimique de l'électricité*. Traduit du Suédois sous les yeux de l'auteur, et publié par lui-méme. Paris, 1819.

—, *Lehrbuch der Chemie*. Nach des Verfassersschwedischer Bearbeitung der Blöde-Palmstedt'schen Auflage übersetzt von F. Wöhler. Ersten Bandes erste Abtheilung. Ersten Bandes zweite Abtheilung. Dresde, 1825.

—, Versuch über die Theorie der chemischen Proportionen und über die chemischen Wirkungen der Electricität; nebst Tabellen über die Atomgewichte der meisten unorganischen Stoffe und deren Zusammensetzungen. Nach den schwedischen und französischen Originalausgaben bearbeitet von K. A. Blöde. Dresde, 1820.

Biot, J. B., Traité de physique expérimentale et mathématique. 4 vol. Paris, 1816.

Böhme, Jakob, *Theosophia revelata*. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hocherleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. 2 vol. [Hamburgo], 1715.

Cicerón, *M. Tulii Ciceronis libri tres de natura deorum ex recensione Joannis Augusti Ernesti et cum omnium eruditorum notis quas Joannis Davisii editio ultima habet*. Accedit apparatus criticus ex XX amplius codicibus mss. nondum collatis digestus a Georg. Henrico Mosero […] Copias criticas congessit Danielis Wyttenbachii selecta scholarum suasque animadversiones adjecit Fridericus Creuzer. Leipzig, 1818.

—, M. Tulii Ciceronis Operum volumen Quartum. Leipzig, 1737.

Descartes R. *Renati Des Cartes Meditationes de Prima Philosophia, ln quibus Dei existentia, & animae humanae a corpore distinctio, demonstratur*. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; Cum Responsionibus Auctoris. Editio ultima prioribus auctior et emendatior. Amsterdam, 1663.

—, *Renati Descartes Principia Philosophiae*. Nunc demum hac Editione diligenter recognita, et mendis expurgata. Amsterdam, 1656.

—, *Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Principia Philosophiae*. VIII-1. Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 1982. (Edición Adam-Tannery)

Diels-Kranz, *Die Pragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Neunte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. 2 vol. Berlin, 1959-1960.

Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. Leipzig, 1794.

—, *Gesammtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob bzw. Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Abt. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 ss.

Goethe, *Zur Farbenlehre*. 2 vol. Tubinga, 1810.- Vol. 1, *Entwurf einer Farbenlehre*. Des Ersten Bandes Erster, didaktischer Theil. Enthüllung der Theorie Newtons. Des Ersten Bandes Zweiter, polemischer Theil.- Vol. 2, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*. Des Zweiten Bandes Erster, historischer Theil.

Gren, Friedrich Albert Carl, *Grundribder Naturlehre*. Vierte verbesserte Ausgabe. Halle, 1801.

Haller, Karl Ludwig von, Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt. 6 vols. Winterthur, 1816 ss. En las notas editoriales se cita por la segunda edición, Winterthur, 1820 ss.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Berliner Schriften. 1818-1831*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburgo, 1956.

—,*Briefe von und an Hegel*. Vol. 1-3. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburgo, 1952-1954; vol. 4, T. 1-2. Herausgegeben von Friedhelm Nicolin. Hamburgo, 1977-1981.

—, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg y Würzburg, 1807. — Citado como *FEN* seguido de la sigla de la edición Suhrkamp (*Wk*), número del volumen y número de la página.— Traducción castellana de

Wenceslao Roces, México, FCE, 1966. Citado como Roces seguido del número de la página.

—, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundris-se*. Véanse las distintas ediciones de esta obra en las pp. 39 y ss. Citada como *ENC*; si se añade una letra *(A, B, C)* se indica con ella de qué edición se trata; si no figura ninguna letra, se sobreentiende que se trata de la tercera (*C*).

—, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der RheinischWestfälischen Akademie der Wissenschaften. Flamburgo, 1968 ss. Citado como GW.

—, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, 1821. Traducción castellana de J. L. Vermal: *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona, EDHASA, *1988*. Citado como *FDD* seguido del signo § y el número del parágrafo

—, *Theologische Jugendschriften*. Ed. Hermán Nohl. Tubinga, 1907. Traducción parcial castellana de Zoltan Szansky y José María Ripalda: *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978 y varias reimpresiones posteriores. Citado como *JUV*.

—, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1833-1836. Texto redactado por Karl Ludwig Michelet, vol. XIII-XV de la edición de los discípulos (*Werke*), reproducido en los vols. 18-21 de la edición Suhrkamp (*Wk*). Citado como *FIE* seguido de la sigla *Wk*, número del volumen y de la página. —Traducción castellana de Wenceslao Roces: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. 3 vol. México, FCE, 1955. Citado como WR seguido del número del volumen y de la página.

—, *Werke*. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vol. y uno de índices. Frankfurt, Suhrkamp, 1971. (Edición Suhrkamp.) Citado como *Wk* seguido del número del volumen y la página.

—, *Wissenschaft der Logik*. Nuremberg, 1812-1816. Citado como *WL* seguido de la sigla *Wk*, número del volumen y de la página.— Traducción castellana de Rodolfo y Augusta Mondolfo: *Ciencia de la*

*Lógica*. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968. Citado como Mondolfo seguido del número de la página.

Hume, David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen Versuche zur Beurtheilung dieses Werks von Ludwig Heinrich Jakob. Erster Band. Über den menschlichen Verstand. Halle, 1790. — Zweiter Band. Über die Leidenschaften. — Dritter Band. Über die Moral. Halle, 1792.

Jacobi, Friedrich Heinrich, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau, 1787.

—, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau, 1789.

—, Über den göttlichen Dingen, und ihrer Offenbarung. Leipzig, 1811.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Werke*. 6 vol. Leipzig, 1812-1825.

Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1902-1923. Edición reproducida con el título de *Kants Werke*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968, con la paginación original. Citado como *Werke*, seguido del número del volumen y de la página.

—, Critik der reinen Vernunft. Riga, 1781.

—, *Critik der reinen Vernunft*. Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage, Riga, 1787. Las dos ediciones se citan como *Cr. r. pura* seguido de las letras A, B, según se trate de la 1.ª o la 2.ª edición.

—, Critik der practischen Vernunft. Riga, 1788. Citado como Cr. r. pr.

—, *Critik der Urtheilskraft*. Berlín y Libau, 1790. Citado como *Cr. f. j*. seguido del signo § y el número del parágrafo. —En castellano: Kant, Manuel, *Crítica del Juicio*. Traducción de M. García Morente, 2.ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1981.

—, *Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen*. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1797. En castellano: Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*. Traducción de Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989. Citado como Cortina.

—, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga, 1785. Citado como Fundamentación.

—, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga, 1783. Citado coiiio Prolegomena.

Kiesewetter, J. G. C., *Logik zum Gebrauch für Schulen*. Berlin, 1797.

Kilian, Dr. C. I., *Entwurf eines Systems der Gesammten Medizin*. Zum Behuf seiner Vorlesungen und zum Gebrauch für praktizirende Aerzte. Erster oder fundamentaler Theil darstellend die Allgemeine Heilkunde oder generelle Physiologie, Nosologie, Therapie und Arzneymittellehre. Jena, 1802. Zweiter oder angewendter Theil darstellend die Besonder Heilkunde oder Anatomie, spezielle Physiologie, Nosologie, Semiotik, spezielle Therapie und Arzneimittellehre. Jena, 1802.

Lamarck, J.-B.-P.-A., Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux; à la diversité de leur organisation et des facultés qu'ils en obtiennent; aux causes physiques qui maintiennent en eux la vie et donnent lieu aux mouvements qu'ils exécutent; enfin, â celles qui produisent, les unes le sentiment, et les autres l'intelligence de ceux qui en sont doués. 2 vol. Paris, 1809.

Leibniz, G. W. *Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. Leibniz*. Tirés de ses manuscrits qui se trouvent dans la Biblioteque Royal a Hanovre, et publi'es par M. Rud. Eric Raspe. Avec une Préface de Mr. Kaestner. Amsterdam y Leipzig, 1765. (Edición Raspe.) Citado como *Oeuvres philosophiques*.

—, Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera Omnia, Nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus & indicibus exornata, studio Ludovici Dutens. Ginebra, 1768. (Edición Dutens.) Citado como Opera.

—, *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. von J. C. Gerhard, 7 vol. Berlin, 1875-1890. (Edición Gerhard.) Citado como *Philosophische Schriften*.

—, *Principes de la nature & de la grâce, fondés en raison*. En la edición Dutens, tomo II, parte I, pp. 32-39. En la edición Gerhardt, vol. 6, pp. 598-606.

—, *Monadologie*. En la edición Dutens, tomo II, parte I, *Principia philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugenii &c*., pp. 20-31. En la edición Gerhardt, vol. 6, pp. 607-623. Traducción castellana:

*Monadología*. Traducción y notas de Julián Velarde. Oviedo, Pentalfa, 1981.

Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*. Trad. de Agustín Andreu, 2.ª ed. Barcelona, Anthropos, 1990

Maaß, Joh. Gebh. Ehrenr., *Grundriß der Logik*. Zum Gebrauche bei Vorlesungen. Nebst einigen Beispielen zur Erläuterungen für die jüngern Freunde dieser Wissenschaft. Halle, 1793.

Newton, Isaac *Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis, libri tres*. Authore Isaaco Newton. Latine reddidit Samuel Clarke. Editio secunda, auctior. Londres, 1719.

Piur, Paul. *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs*. Ein Beitrag zur Geschichte der neuhochdeutschen Sprache, Halle, 1903. Citado como Piur.

Platon, ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ. *Platonis opera quae extant omnia*. Ex nova Ioannis Serrani interpretatione, perpetuis eiusdem notis illustrata; quibus & methodus & doctrinae summa breuiter & perspicue indicatus. Eivsdem annotationes in quosdam suae illius interpretationis locos. Henr. Stephani de quorundam locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Graeci emendatio. 3 vol. [Basilea], 1578.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Sämmtliche Werke*. Edición de K. F. A. Schelling. 10 vol., Stuttgart y Augsburg, 1856-1861.

—, *Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Komission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jakobs, Hermán Krings und Hermán Zehner. Stuttgart, 1976 y ss. (Edición de la Academia.)

—, Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch. Editado por Schelling. Berlin, 1802.

—, *Darstellung meines Systems der Philosophie*. En: *Zeitschrift für spekulative Physik*, editado por Schelling. Zweyten Bandes zweytes Heft. Jena y Leipzig, 1801.

Simplicio, ΣΙΜΠΛΙΣΙΟΥ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ ΕΙΣ ΤΑ ΟΚΤΩ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΚΡΟΑΣΕΩΣ ΒΙΒΛΙΑ ΜΕΤΑ ΤΟΥ

ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ. *Simplicii commentarii in octo Aristotelis physicae avscvltationis* libros cum ipso Aristotelis textv. Venetiis, 1526.

Spinoza, B., *Benedicti de Spinoza opera qvae svpersvnt omnia*. Iterum edenda cvravit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, qvae ad historiam scriptorvm pertinent addidit Henr. Everh. Gotdob Paulus. 2 vol. Jena, 1802-1803. (Edición Paulus.)

—, *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. 4 Vol. Heidelberg [1925]. (Edición Gebhardt.)

—, *Ethica ordine geométrico demonstrata*. —En la edición Paulus, vol. 2. — En castellano: Espinosa, Baruch de, *Etica demostrada según el orden geométrico*. Traducción y edición de Vidal Peña. Madrid, Editora Nacional, 1975.

—, *Correspondencia*. Edición y traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Tholuck, F. A. G., Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere. Berlin, 1825.

—, Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die Wahre Weihe des Zweiflers. Zweite, umgearbeitete Auflage. Hamburgo, 1825.

Treviranus, Gottfried Reinhold, Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte. 6 vol. Göttingen, 1802-1822.

Trommsdorff, Johann Bartholomä, Systematisches Handbuch der gesammten Chemie zur Erleichterung des Selbststudiums dieser Wissenschaft. Die Chemie im Felde der Erfahrung. Vol. 1-7. Erfurt, 1800-1804.

Wagner, Johann Jacob, *Von der Natur der Dinge*. In drey Büchern. Leipzig, 1803.

Wolff, Christian, Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Editio nova priori emendatior. Frankfurt y Leipzig, 1736.

Wolff, Christian, Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a

posteriori demonstran tur. Editio nova priori emendatior. Frankfurt y Leipzig, 1739. —Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demostrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur. Editio secunda priori emendatior. Frankfurt y Leipzig, 1741.

# Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio

---

Para uso de sus clases
por el
Doctor Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Profesor Ordinario de Filosofía en la
Real Universidad «Federico Guillermo» de Berlín

---

3.ª edición

---

1830

# Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen

von

Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
ordentl. Professor der Philosophie an der K. Friedr. Wilh. Universität in Berlin.

Dritte Ausgabe.

Heidelberg.
Verwaltung des Oßwald'schen Verlags.
(C. F. Winter.)

1830.

# PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN[1] (1827)

El lector atento encontrará en esta nueva edición numerosos pasajes reelaborados y desarrollados con determinaciones más precisas; con ello he pretendido suavizar y disminuir el aspecto formal [de mi exposición], valiéndome incluso de extensas notas[2] exotéricas para acercar los conceptos abstractos al entendimiento común y a sus representaciones más concretas. La concisa brevedad que exige un compendio en asuntos [que] de todas maneras [resultan] abstrusos, mantiene, sin embargo, para esta segunda edición el mismo fin que tenía la primera, [a saber] el de servir como libro de texto que ha de recibir su necesaria explanación en las lecciones orales. El título de *Enciclopedia* podría parecer a primera vista que permite un menor rigor en el método científico y un enlace [más] extrínseco [de los contenidos del libro]; pero ocurre que la naturaleza del asunto comporta que la conexión lógica deba permanecer como base [de la exposición].

Demasiadas causas y motivos habría que parecerían demandar que me explicara sobre la posición extrínseca de mi filosofía respecto de otras actividades espirituales y no espirituales de la cultura contemporánea, cosa que en un prólogo sólo podría hacerse de manera exotérica, pues esas actividades, aunque ofrezcan una relación con la filosofía, no admiten el modo científico ni se dejan, por tanto, convertir en filosofía, sino que conducen su discurso desde fuera y por defuera de ella. Es antipático e incluso odioso[3] colocarse sobre ese suelo ajeno a la ciencia, pues un tal explicarse y discutir [extrínseco] no fomenta aquella comprensión [filosófica] que es lo único que puede tener algo que ver con el

conocimiento verdadero. Sin embargo, traer a colación algunos aspectos [de la cuestión] puede ser útil y necesario.

Aquello sobre lo que yo he trabajado y trabajo en general, cuando me ocupo de filosofía, es el conocimiento científico de la verdad[4]. Es el camino más difícil, pero el único que puede tener interés y valor para el espíritu, si es que éste, puesto de una vez sobre el camino del pensamiento, no recae en la frivolidad, sino que conserva voluntad y ánimo para la verdad; [cuando esto ocurre] pronto [el espíritu] se da cuenta de que sólo el método puede disciplinar el pensamiento, llevarlo al asunto [de que se trata] y retenerlo en él. Un modo así de proceder manifiesta que él mismo no es otra cosa que la reproducción de aquel haber[5] absoluto por el que primeramente se esforzó el pensamiento y fuera del cual este mismo pensamiento [después] se colocó; nueva producción, sin embargo, [que ha de llevarse a cabo] dentro del elemento más propio y más libre del espíritu.

No hace mucho tiempo que se ha desvanecido aquel estado inocente, aparentemente feliz, en el que la filosofía iba de la mano con las ciencias y la educación, y una templada Ilustración del entendimiento se declaraba concorde con las pretensiones de la intelección y la religión, [mientras] un [cierto] derecho natural se llevaba bien con el estado y la política, y la física empírica se denominaba filosofía natural[6]. La paz era sin embargo bastante superficial y especialmente aquella intelección [propia de la Ilustración] estaba de hecho en íntima contradicción con la religión, del mismo modo que aquel derecho natural se contradecía con el estado. Vino entonces el divorcio y la contradicción se desplegó; pero en la filosofía, el espíritu celebró la reconciliación consigo mismo de tal modo que esta ciencia sólo está en contradicción con aquellas contradicciones y con el disimulo de ellas. Es un desdichado prejuicio creer que la filosofía es opuesta al conocimiento experimental sensible, a la razonable realidad efectiva del derecho y a la religión ingenua y piadosa; estas figuras son reconocidas por la filosofía e incluso las justifica; el sentido que piensa se sumerge más bien en la riqueza de esas figuras, aprende y cobra vigor en ellas como en las grandes visiones de la naturaleza, de la historia y del arte; pues este sólido contenido, en tanto es pensado, es la idea especulativa misma[7]. El conflicto con la filosofía sólo se presenta cuando ese suelo [de

las figuras de la experiencia] se lleva más allá de su carácter propio, se quiere que su contenido sea comprendido con categorías y se hace que dependa de ellas, sin que éstas sean conducidas al concepto y perfeccionadas como ideas.

El importante resultado negativo en el que se encuentra el entendimiento propio de la cultura científica universal, a saber, que sobre el camino del concepto finito [o representación] no es posible ninguna mediación con la verdad, acostumbra a sacar la consecuencia opuesta a la que reside de modo inmediato en aquel resultado. Aquella convicción, en efecto, ha suprimido[8] más bien el interés por la investigación de las categorías y la atención y la cautela respecto de su aplicación[9]; en vez de alejar del conocimiento las relaciones finitas, el uso de éstas a la desesperada se ha hecho mucho más despreocupado, inconsciente y acrítico. A partir del malentendido de que la insuficiencia de las categorías para alcanzar la verdad comporta la imposibilidad del conocimiento objetivo, se concluye la justificación del hablar y condenar desde el sentimiento y desde la opinión subjetiva; en el lugar [que debería ocupar] la demostración se presentan aseveraciones y narraciones de lo que [dicen] se halla en la conciencia como hechos, lo cual se tiene por más puro cuanto más acrítico[10]. Sobre una categoría tan enjuta como la *inmediatez*[11] y sin mayor investigación de ella, se quieren colocar las aspiraciones más elevadas del espíritu y desde esta misma categoría se quiere decidir sobre tales aspiraciones. Sobre todo cuando se discute de cuestiones religiosas, ocurre que la filosofía es marginada expresamente, como si de esta manera se evitara todo mal y se consiguiera la seguridad contra el error y la ilusión, y a continuación se dispone la investigación de la verdad desde supuestos de cualquier procedencia y mediante raciocinios[12], eso es, utilizando las determinaciones usuales del pensamiento tales como esencia y fenómeno, razón y consecuencia, causa y efecto, etc., o utilizando también el modo de sacar conclusiones que se atiene a esas o aquellas relaciones de la finitud. «Se han librado de los malos, [pero] el mal se ha quedado»[13]; y el mal es ahora peor que antes, porque nos confiamos a él sin sospecha ni crítica; como si aquella calamidad que ahora se mantiene alejada, la filosofía, fuera otra cosa que la búsqueda de la verdad, pero con conciencia de la naturaleza

y valor de las relaciones de pensamiento que vinculan y determinan todos los contenidos.

Su peor destino [sin embargo] debía experimentarlo la filosofía en manos de los que se ocupan de ella y, ora aprehenden, ora enjuician. Es el *factum* de la vitalidad física o espiritual, especialmente el de la vitalidad religiosa, lo que se desfigura por aquella reflexión [filosófica] incapaz de captarlo. Este aprehender, sin embargo, tiene de suyo el sentido de elevar inicialmente el hecho a algo sabido y la dificultad reside en ese tránsito desde la cosa al conocimiento, tránsito que [siempre] se efectúa por una cierta reflexión[14]. Y esta dificultad deja de estar [por tanto] en la ciencia misma. En efecto, el *factum* [del que parte] la filosofía es el conocimiento ya dispuesto, y el aprehender sería entonces solamente un *re-pensar* en el sentido de un pensamiento *subsiguiente* [y no de una simple reflexión]; sólo el enjuiciar exigiría una reflexión en el sentido corriente. Pero ocurre que aquel entendimiento acrítico se demuestra también como poco de fiar en la mera aprehensión de la idea, de la cual [sin embargo] habla expresamente; siente tan poco malestar y tiene tan pocas dudas respecto de los supuestos bien solidificados que él mismo contiene, que es él precisamente el incapaz de repetir el puro *factum* de la idea filosófica. Este entendimiento reúne admirablemente la doblez dentro de sí; por un lado, lo que le llama la atención en la idea [filosófica] es su total desviación, e incluso su contradicción, respecto del uso [corriente] de las categorías, pero al mismo tiempo ni se le ocurre sospechar que haya otra manera de pensar distinta de la suya y que ésta se ejercite [efectivamente por alguien]; no sospecha [ese entendimiento] que él, consiguientemente, debiera ponerse a pensar de otra manera. Y así sucede que por un lado retiene la idea de la filosofía especulativa según su definición abstracta, creyendo que bastará una definición para que la cosa aparezca de suyo clara y acabada (definición que sólo tiene su regla y piedra de toque en representaciones previas), mientras a la vez ignora (como mínimo) que tanto el sentido como la necesaria demostración de una definición sólo reside en su desarrollo y que de éste procede ella como resultado. Ahora bien, como sea que además, la idea es en general la unidad *concreta* y *espiritual*, mientras que el entendimiento consiste en comprender las determinaciones conceptuales en

su *abstracción* y por ende en su unilateralidad y finitud, resulta entonces que esa unidad se convierte en identidad abstracta y carente de espíritu en la cual, por tanto, no se da la distinción, sino que [en ella] *todo* es *uno*, todo es una misma cosa, incluso el bien y el mal. Por ello ha sido aceptado generalmente el nombre de *sistema de la identidad* o de *filosofía de la identidad* para la filosofía especulativa[15]. [Pero] si alguien dijera, como confesión de su fe «creo en Dios padre, creador del cielo y de la tierra», causaría sorpresa que [después] viniera otro a sacar la consecuencia de esa confesión de que, siendo así que el creyente, cree en Dios creador del cielo, considera *por tanto* a la tierra como no creada y a la materia como eterna. El hecho [enunciado] es correcto, es decir, que el creyente ha expresado en su confesión que cree en Dios creador del cielo, y sin embargo [también] ese hecho es enteramente falso tal como ha sido captado por el otro; tan falso es, que este ejemplo será tenido por increíble y trivial. Y sin embargo, esta violenta partición por la mitad es lo que ocurre cuando se trata de la comprensión de la idea filosófica, de manera que en este caso y para que no se pueda entender mal cómo está constituida aquella identidad que, según aseguran, es el principio de la filosofía especulativa, se añade una enseñanza clara y el rechazo correspondiente; [se dice], por ejemplo, que el sujeto es *distinto* del objeto, o también que lo finito es distinto de lo infinito, etc. [y rechazan entonces la idea especulativa] como si la unidad espiritual concreta fuese en sí misma carente de determinación y no *contuviera dentro de sí* la distinción; como si hubiera alguien que no supiera que el sujeto es distinto del objeto, y lo infinito [distinto] de lo finito, como si la filosofía, profundizando en su sabiduría académica, debiera recordar que fuera de la academia también hay sabiduría para la cual aquella distinción es algo bien sabido.

Cuando se denigra a la filosofía de manera más concreta refiriéndose a la distinción que, según se dice, ella ignora entre el bien y el mal, [ocurre entonces que] la superficialidad y la altanería se suelen despachar muy a gusto al dejar bien sentado «que los filósofos en sus obras no siempre desarrollan las condenables consecuencias que *se siguen* de sus afirmaciones» («no siempre»: —podría ser, por tanto, que quizá no lo hicieran [a veces] porque tales consecuencias no les atañen). La Filosofía

tiene que desdeñar esta misericordia que se quiere ejercitar con ella, pues la necesita tan poco como justificación moral, cuanto no se percata de las consecuencias reales de sus principios y se permite prescindir de consecuencias explícitas[*][16]. Voy a esclarecer aquella consecuencia antes citada según la cual la distinción entre el bien y el mal se convertiría [por la filosofía] en mera apariencia; lo haré más para dar un ejemplo de la inanidad de tal modo de concebir la filosofía que para justificarla. Para este propósito vamos solamente a considerar el spinozismo, la filosofía en que Dios viene determinado sólo como *sustancia* y no como sujeto y espíritu[17]. Esta diferencia atañe a la *determinación* de la unidad; únicamente a esto se refieren, y sin embargo, nada saben de esta *determinación*, aunque es un *factum*, aquellos que suelen denominar a esta filosofía «Sistema de la identidad» por mucho que digan que *todo es uno y lo mismo*, y que bien y mal son *iguales* [para la filosofía][18] Este «todo» es la suma de los peores modos de unidad[19], modos de los que la filosofía especulativa no puede hablar; tratándose de ideas, sólo un pensamiento todavía bárbaro puede hacer uso de tales modos. Ahora bien, por lo que se refiere a la pretensión de que en aquella filosofía *en sí* o *propiamente* no se da validez a la distinción entre bien y mal [como dicen], hay que preguntar, por tanto, lo que significa este *propiamente*. Si significa la naturaleza de Dios, no se puede entonces exigir desde luego que en ella se coloque el mal; aquella unidad sustancial es el bien mismo; el mal es sólo escisión [o desdoblamiento][20]; lo que hay en aquella unidad es nada menos que una uniformidad de bien y mal que excluye más bien a éste. Por tanto, en Dios, en cuanto tal, la distinción entre bien y mal se da menos que cualquier otra, pues esa distinción está solamente en lo escindido, algo en lo que reside el mal mismo. Ahora bien, más adelante se presenta, incluso en el spinozismo, la *distinción entre ser humano y Dios*[21]. Puede muy bien ser que, bajo este aspecto, el sistema [spinoziano] no sea teoréticamente satisfactorio, pues el ser humano y lo finito en general, por mucho que sean depuestos luego [como meros] modos [de la sustancia], se *encuentran* contemplados únicamente *junto a* la sustancia [y no como algo de ella]. Pues bien, aquí en el ser humano, donde la distinción EXISTE[22], es donde [también] EXISTE incluso de manera esencial la distinción entre el bien y el mal; y solamente

aquí es donde ella está *propiamente*, pues sólo aquí está su determinación propia. Si al considerar el spinozismo, uno sólo tiene ante los ojos a la sustancia, no encuentra en ella, desde luego, ninguna distinción entre bien y mal, pero eso sucede porque lo malo, como lo finito y el mundo en general (cfr. § 50 N) no son *absolutamente nada* desde ese punto de vista. Pero para poder ocuparse de las consecuencias morales del sistema hay que tener en cuenta el lugar donde se presenta el ser humano en aquel sistema, así como la relación del ser humano con la sustancia, puesto que sólo en el ser humano puede tener su puesto el mal en su distinción respecto del bien, y para esto hay que haber examinado las partes de la *Ética* que tratan del ser humano, de los afectos, de la servidumbre y de la libertad humanas[23]. Sin duda, uno se convencerá entonces de la elevada pureza de esa moral cuyo principio es el puro amor de Dios y se convencerá igualmente de que esa pureza de la moral es consecuencia del sistema[24]. *Lessing* dijo en su tiempo: «Las gentes tratan a *Spinoza* como a un perro muerto»[25]; no se puede decir que en el tiempo actual se trate mejor al spinozismo y consiguientemente a la filosofía especulativa en general, cuando uno ve que los que disertan y dictaminan sobre ella se preocupan muy poco de comprender bien los hechos y de presentarlos y relatarlos correctamente. Eso sería el mínimo de justicia que en cualquier caso cabría exigir.

La historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de los *pensamientos* sobre lo absoluto, lo cual es [precisamente] el objeto de la filosofía. Así, por ejemplo, se puede decir que Sócrates descubrió la determinación de *fin* y que ésta fue desarrollada y conocida de manera más precisa por Platón y muy especialmente por Aristóteles[26]. La Historia de la Filosofía de *Brucker*[27] es tan poco crítica, no sólo por lo que se refiere a lo extrínseco de la historia, sino en lo referente a la exposición de los pensamientos, que al tratar de los antiguos filósofos griegos se encuentran allí expuestas veinte, treinta o más tesis como si fuesen de ellos, siendo así que ninguna les pertenece. Se trata de consecuencias que saca Brucker con arreglo a la mala metafísica de su tiempo y las atribuye a aquellos filósofos como si fuesen afirmaciones de ellos. Hay que distinguir dos clases de consecuencias; unas se dirigen solamente a ulteriores detalles de menor entidad, otras son un volverse hacia principios más profundos; lo histórico

consiste en exponer a qué individuos corresponde esa mayor profundización del pensamiento y el descubrimiento de los principios. Pero aquel modo de proceder no sólo es improcedente porque aquellos filósofos no sacaron por sí mismos tales consecuencias, ni por consiguiente las formularon (consecuencias que se pretende residen en sus principios), sino que ese procedimiento es sobre todo improcedente porque, para sacar tales consecuencias, sería preciso suponer que aquellos filósofos concedieron valor a ciertas relaciones de pensamiento propias de la finitud y las usaron; relaciones que más bien impurifican y falsean la idea filosófica y son directamente contrarias al sentir de esos filósofos, los cuales eran [auténticos] espíritus especulativos. Si en el caso de filosofías antiguas de las que sólo se nos han transmitido pocas sentencias, un tal falseamiento tiene la excusa de que sólo se les imputa un modo correcto de razonar, esa excusa no cabe cuando se trata de una filosofía que, por una parte, concibe su propia idea con pensamientos determinados y, por otra parte, ha investigado y determinado explícitamente el valor de las categorías; y todo eso prescindiendo de que la idea se comprende de manera mutilada y se toma un solo momento de la exposición [de ella] (como ocurre con la identidad) presentándolo luego como si fuese la totalidad; y dejo de lado además que las categorías sean reseñadas de manera totalmente ingenua con arreglo al uso más inmediato de la conciencia cotidiana, es decir, de manera unilateral y carente de verdad. El conocimiento bien formado de las relaciones de pensamiento es la primera condición para captar correctamente un hecho filosófico. Pero el primitivismo en el pensamiento no sólo es explícitamente justificado por el principio del saber inmediato, sino que lo convierte en ley; [y sin embargo] el conocimiento de los pensamientos y, por ende, la [buena] formación del pensamiento subjetivo no son de ninguna manera un saber inmediato como tampoco lo son ninguna clase de ciencia, arte o habilidad[28].

La religión es el modo y manera de la conciencia en que la verdad es para todos los seres humanos, sea cual sea su formación; pero el conocimiento científico de la verdad es un modo peculiar de la conciencia de ella cuyo trabajo no lo emprenden todos, sino más bien pocos. *El haber sustancial es el mismo*, pero así como Homero dice que hay muchas cosas

que tienen dos nombres, uno en la lengua de los dioses y otro en la de los hombres cargados de días[29], igualmente para aquel haber sustancial hay dos lenguajes; uno, el del sentimiento, de la representación y del entendimiento, [o sea el] del pensamiento que anida en categorías finitas y en abstracciones, y otro, el del concepto concreto. Si alguien desde la religión quiere también discutir sobre filosofía y criticarla, tiene que contar con algo más que con los solos hábitos de la conciencia cargada de días. El fundamento del conocimiento científico es el íntimo haber sustancial [del espíritu], la idea inmanente y su activa vivacidad en el espíritu, del mismo modo que la religión es como mínimo una interioridad bien trabajada, un espíritu despierto y con buen sentido y un haber sustancial bien formado. En los últimos tiempos la religión ha encogido cada vez más la extensión configurada de su contenido y se ha retirado a lo intensivo de la piedad y del sentimiento, un sentimiento que con frecuencia manifiesta precisamente un haber muy pobre y escaso[30]. Mientras la religión tiene un credo, una doctrina, una dogmática, tiene aquello de lo que puede ocuparse la filosofía como tal y en lo que ésta puede unirse con la religión. Pero es preciso repetir que todo esto no hay que tomarlo a la manera del mal entendimiento separador del que está cautiva la religiosidad moderna y de acuerdo con el cual filosofía y religión son representadas como si una excluyera a la otra, o como si fuesen de tal modo separables que sólo se pudieran unir luego extrínsecamente. Más bien lo ocurrido hasta ahora ha sido que la religión ha podido darse, desde luego, sin filosofía, pero la filosofía no ha podido darse sin religión, sino que más bien la incluye dentro de sí. La verdadera religión, la religión del espíritu, ha de tener ese Credo, o sea, un contenido; el espíritu es esencialmente conciencia y por ende conciencia del contenido objetivado; en cuanto sentimiento, el espíritu es el mismo contenido sin objetivar (sólo *sufre* o se *cualifica*, para decirlo con la expresión de J. Bóhme[31]) y es, por tanto, el escalón más bajo de la conciencia; es más, [el contenido como sentimiento] está en la forma propia del alma, forma que [el alma humana] tiene en común con los animales. Pero sólo el pensamiento hace del alma (algo de lo que el animal también está dotado) espíritu, y la filosofía es meramente una conciencia de aquel contenido, del espíritu y su verdad, también bajo la figura y manera de aquella

esencialidad del espíritu [el pensamiento] que lo hace distinto del animal y capaz de religión. La religiosidad sometida a contracción [o estrechada] hasta concentrarse en un punto, o sea, en el corazón[32], debe hacer de su contrición y disolución un elemento esencial de su renacimiento[33]; y la religiosidad debe recordar igualmente que se las tiene que haber con el corazón de un espíritu, que el espíritu está destinado a ser fuerza para el corazón y que esta fuerza sólo puede darse si el espíritu ha nacido de nuevo. Este renacimiento del espíritu, tanto desde su natural ignorancia como desde su error natural, acaece por medio de la enseñanza y mediante la fe por el testimonio del espíritu sobre la *verdad objetiva* o sobre el contenido [de esta fe]. Este renacimiento del espíritu es también inmediatamente, entre otras cosas, renacimiento del corazón desde la vanidad del entendimiento unilateral que es de donde saca el corazón su pretensión de saber cómo lo finito se distingue de lo infinito o de saber que la filosofía tiene que ser o bien politeísmo o bien, en los espíritus sutiles, panteísmo, etc. Se trata, por consiguiente, de renacer desde estos lamentables modos de ver con los que la piadosa humildad se revuelve con altanería contra la filosofía y contra el conocimiento teológico. Cuando la religiosidad se empeña en su intensidad carente de expansión y, por ende, carente de espíritu, sólo sabe desde luego de la oposición entre esta forma suya, limitada y limitante, y la expansión espiritual de la doctrina religiosa en cuanto tal [que también es propia] de la doctrina filosófica[*][34]. Pero el espíritu pensante no solamente no se limita a la satisfacción dentro de la pura e inocente religiosidad, sino que aquel [estrecho] punto de vista está en él como resultado procedente de la reflexión y el raciocinio[35]; es con la ayuda del entendimiento superficial como se ha procurado esta «elegante» emancipación de toda doctrina, nada menos, y usando el pensamiento con el que se ha infectado para ejercer su celo contra la filosofía, es como se mantiene violentamente sobre el afilado ápice carente de contenido de un estado sentimental abstracto. No me puedo resistir a citar aquí algunos pasajes de la parenesis del Sr. *Franz von Baader* sobre esa forma de piedad, tomados del *Fermentum cognitionis*, cuaderno 5, prólogo, págs. IX y ss[36].

«Mientras, dice él, por parte de la ciencia no surja un nuevo interés hacia la religión y sus doctrinas, fundado en la libre investigación y en un

convencimiento verdadero…, mientras eso no ocurra, vosotros, tanto los piadosos como los impíos, con todos vuestros preceptos y prohibiciones, con todos vuestros discursos y acciones, no remediaréis el mal, y mientras tanto tampoco será amada esta religión [ahora] no respetada, porque sólo se puede amar de corazón y sinceramente aquello que se ve sinceramente respetado y se reconoce como indudablemente respetable, del mismo modo que a la religión sólo se la puede servir con ese "amor generosus"… Con otras palabras: ¿queréis que la práctica de la religión se extienda de nuevo? Preocupaos entonces por obtener nuevamente una teoría razonable para ella y no les preparéis el campo a vuestros enemigos (los ateos) con aquella afirmación irracional y blasfema de que no hay que pensar en esa teoría de la religión pues es cosa imposible, que la religión es asunto del corazón y que en ella hay buenas razones para abdicar de la cabeza, es más, que se debe renunciar a ella»[*][37].

Con respecto a la pobreza de contenido puede todavía notarse que sólo se puede hablar de ella como fenómeno de la situación externa de la religión en un tiempo particular. Un tiempo así podría ser deplorado si sólo produjera la necesidad de la simple fe en Dios, cosa que le era tan cara al noble *Jacobi*[38], y la necesidad además de promover un concentrado cristianismo de la sensibilidad; [aunque] no hay que despreciar al mismo tiempo los elevados principios que incluso ahí se dan a conocer (cfr. introd. a la lógica § 64, nota). Pero ante la ciencia se extiende el rico contenido que le han puesto delante siglos y milenios de actividad cognoscitiva y todo eso está ante ella no como algo histórico que sólo *otros* poseyeron y que para nosotros sería únicamente un pretérito, una mera ocupación para conocimiento del recuerdo y para ejercitar la agudeza de la crítica sobre las narraciones, en vez de ser algo para el conocimiento del espíritu y para el interés por la verdad. Lo más sublime, profundo e íntimo ha sido sacado a la luz en las religiones, filosofías y obras de arte bajo formas puras e impuras, claras y turbias, frecuentemente muy turbadoras. Hay que considerar como un mérito muy especial que el Sr. *Franz von Baader* prosiga su trabajo de ofrecer tales formas no sólo al recuerdo, sino que, con espíritu profundamente especulativo, siga elevando este haber a los honores de la ciencia exponiendo y corroborando la idea filosófica que contienen.

La profundidad de *Jakob Böhme* da pie particularmente para ello y sugiere formas para hacerlo. A este espíritu poderoso se le ha dado con razón el nombre de *philosophus teutonicus*[39]. Ha extendido por una parte el haber sustancial de la religión hasta convertirlo de suyo en idea universal, ha concebido los más altos problemas de la razón dentro de aquel contenido y ha intentado comprender en su interior el espíritu y la naturaleza en sus esferas y figuras más concretas; para ello ha asumido como fundamento que el espíritu del hombre y todas las cosas fueron creadas según la imagen de Dios, es decir, de ningún otro Dios que el trinitario, y que todo ello sólo sigue vivo para ser reparado de la pérdida de su imagen original. Por otra parte, Bóhme ha aplicado animosamente las formas de las cosas naturales (azufre, salitre, etc.; lo acre, amargo, etc.) a las formas espirituales y del pensamiento[40]. La gnosis del Sr. von Baader, que se vincula a formas semejantes, es una manera apropiada de encender y promover el interés por la filosofía; al mismo tiempo se opone vigorosamente a la tranquilidad ante la miseria sin contenido del vocerío ilustrado, [al que denuncia] como devoción que sólo aspira a conservarse intensivamente. El Sr. von Baader en todos sus escritos se muestra muy lejos de tomar esta gnosis como modo exclusivo de conocer. [En efecto] ella tiene de suyo sus inconvenientes; su metafísica no se ocupa de la consideración de las categorías mismas ni del desarrollo metódico del contenido; padece de inadecuación del concepto a tales formas y figuras primitivas o ingeniosas y padece asimismo el defecto de poseer el contenido absoluto como *suposición*, a partir de la cual explica, construye[*][41].

Se puede decir que ya tenemos bastantes figuras de la verdad tanto claras como turbias, y aun nos sobran, en las religiones y en las mitologías, en las filosofías gnósticas y mistificadoras de otros tiempos y de los actuales; uno puede hallar su contentamiento en el *descubrimiento* de la idea bajo estas figuras y se puede obtener de ellas la satisfacción de [saber que] la verdad filosófica no es algo aislado, sino que bajo todas estas formas está presente su actuosidad, por lo menos como fermento. Pero si la petulancia de lo inmaduro, como ha sido el caso de un seguidor del Sr. v[on]. B[aader][42], viene a dar en el refrito de tales productos de la fermentación, eleva entonces esta gnosis, con su propia pereza e

incapacidad para el pensamiento, a modo exclusivo de conocer; es desde luego más fácil pasearse por estas imágenes, y relacionarlas con filosofemas asertóricos, que dedicarse al desarrollo del concepto y someter el pensamiento y el ánimo a la necesidad lógica de aquel desarrollo. Igualmente reside más cerca de la petulancia quien se atribuye a sí mismo, como descubrimiento propio, lo que él ha aprendido de otros, cosa que cree tanto más fácilmente cuanto más los combate o desprecia; o más bien se excita contra estas cosas porque de ellas ha tomado sus propios modos de ver.

Como sea que en los fenómenos actuales contemplados en este prólogo se deja ver el impulso del pensamiento, aunque deformado, sólo resulta en sí y para sí digno del pensamiento mismo, educado para la alteza del espíritu, y digno de las necesidades de la época, y por ende de nuestra ciencia, que aquello que antiguamente se reveló como misterio (y que permanece misterioso para el pensamiento formal bajo sus figuras [más] puras, mucho más en las turbias, de su revelación) sea ahora revelado para el pensamiento mismo, el cual, en el derecho absoluto de su libertad, afirma su empeño de reconciliarse con el extenso contenido [de aquellos misterios] sólo en la medida en que ese contenido haya sabido darse la figura que es más digna de él, la del concepto y la necesidad que lo vincula todo, tanto el contenido mismo como los pensamientos, y que es ésta precisamente la figura que todo lo hace libre. Si lo antiguo tiene que ser renovado, es decir, tiene que ser renovada una vieja figura (pues el haber mismo es eternamente joven), entonces la configuración de la idea tal como la ofreció, por ejemplo, Platón y mucho más profundamente Aristóteles[43] es infinitamente más digna de ser recordada [que las formas mistéricas], también porque descubriéndolas mediante su apropiación por nuestra formación intelectual, no se da solamente una comprensión de ellas, sino un progreso de la ciencia misma. Sin embargo, comprender esas formas de la idea no consiste tampoco, por ende, en captarlas superficialmente como fantasmagorías gnósticas y cabalísticas, ni menos se consigue tampoco aquel progreso indicando o insinuando esos ecos de la idea[44].

Así como de lo verdadero se ha dicho atinadamente que es *index sui et falsi*[45] mientras que desde lo falso no se conoce lo verdadero, así también

el concepto es comprensión de sí mismo y de la figura carente de concepto, mientras que ésta, desde su verdad interior, no entiende el concepto. La ciencia entiende el sentimiento y la fe, pero ella sólo puede ser juzgada desde el concepto como aquello sobre lo que descansa; y puesto que la ciencia es el autodespliegue del concepto, por esto, enjuiciar la ciencia desde el concepto no es tanto un juicio sobre ella cuanto un progreso conjunto. Un juicio de esta clase he de desear yo también para este intento, del mismo modo que sólo puedo tomar en consideración un juicio tal.

*Berlín, 25 de mayo de 1827*

# PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN (1817)

La necesidad de poner en las manos de los alumnos un hilo conductor para mis lecciones de filosofía es lo que me ha decidido a publicar, antes de lo que hubiera sido mi intención, esta visión de conjunto del ámbito total de la filosofía.

La naturaleza de un compendio[46] no solamente excluye el desarrollo exhaustivo de las ideas con arreglo a su *contenido*, sino que limita también especialmente la explicitación de su deducción sistemática, la cual debe contener lo que en otro tiempo[47] se entendió como *prueba* y que es imprescindible a cualquier filosofía científica. El título del libro debía indicar, por una parte, que abarca un todo y, por otra, la intención de reservar las particularidades para la exposición oral.

Pero cuando se trata de un compendio, más [bien] se atiende únicamente a una *finalidad extrínseca* de la ordenación y composición, si lo que se pretende transmitir con intencionada brevedad es un contenido que se da por supuesto y es [ya] bien conocido. En tanto la presente exposición no se encuentra en este caso, sino que se trata de una reelaboración de la filosofía con arreglo a un [nuevo] método que, como espero, llegará a ser reconocido como el único verdadero, idéntico al contenido[48], hubiera podido tener por más ventajoso para el público, si las circunstancias me lo hubieran permitido, hacer preceder un trabajo más detallado sobre las otras partes de la filosofía semejante al que [ya] he entregado al público sobre la primera parte de la totalidad [del sistema, es decir], la *lógica*[49].

Por lo demás, a pesar de que en la presente exposición debía limitarse aquel aspecto del contenido que lo acerca más a la *representación* y a lo [que nos es] empíricamente más familiar, creo que con referencia a las

transiciones, que sólo pueden consistir en una mediación que acaece en virtud del *concepto*, he resaltado suficientemente lo que basta para distinguir el carácter metódico de la marcha [del contenido], tanto respecto del mero *orden extrínseco* al que tienden las otras ciencias, como respecto del *estilo* que se ha hecho usual en las materias filosóficas, [a saber,] un manierismo que *presupone un esquema* con el que se trata la materia de manera tan extrínseca e incluso más arbitraría que [la usual en] aquellas ciencias, establece paralelismos y, con el más extraño de los equívocos, pretende dar satisfacción a la necesidad del concepto con la contingencia y arbitrariedad de los enlaces.

Vimos a la misma arbitrariedad apoderarse también del contenido de la filosofía, salir de aventuras con el pensamiento e impresionar por un tiempo los ánimos más auténticos y honrados, aunque también fue tenida por una insensatez que se exaltaba hasta la locura. En vez de [algo] imponente o extravagante, el contenido daba a conocer más propia y frecuentemente trivialidades de sobra conocidas, la forma [daba a conocer] únicamente el estilo del pretendido ingenio, pertinaz y facilón, de los enlaces barrocos y de la forzada excentricidad, y en general, tras un semblante de seriedad, [se escondía] el engaño ante sí y ante el público[50]. Por el lado opuesto vimos, por el contrario, cómo la superficialidad etiquetaba como escepticismo a la *pobreza de pensamiento* que se tiene por inteligente y por fino criticismo racional, y elevaba su petulancia y vanidad a la misma altura que su vaciedad de ideas[51]. Estas dos orientaciones del espíritu han burlado por un buen tiempo la seriedad alemana, han agostado su aspiración filosófica más profunda y han causado una tal indiferencia, es más, un tal desprecio de la ciencia filosófica, que ahora, incluso aquello que se llama a sí mismo modestia, se atreve a pontificar su acuerdo o desacuerdo sobre lo más profundo de la filosofía y cree poder permitirse negarle el [carácter de] conocimiento racional, cuya forma se concebía en otro tiempo como *demostración*.

El primero de los mencionados fenómenos cabe considerarlo, en parte, como diversión juvenil de la nueva época que justo ha comenzado en el campo de la ciencia y de la política. Cuando aquel ánimo placentero saludó con traspiés la aurora[52] del espíritu rejuvenecido y, sin mayores trabajos,

se sumergió en el goce de la idea y se regaló con las esperanzas y perspectivas que ésta le ofrecía, fácilmente hizo las paces con aquellos excesos porque en ellos subyace una semilla [de auténtico saber] y los vapores superficiales[53] que de ella se desprenden se disipan por sí mismos. El segundo fenómeno empero es más dañino porque delata fatiga y falta de vigor, y se esfuerza en encubrirse con una petulancia que, poniéndose por encima de los espíritus filosóficos de todos los tiempos, los desconoce y sobre todo se desconoce a sí misma.

Por todo ello es tan consolador percibir, y más aún anunciarlo, que el interés por la filosofía se ha conservado frente a aquellos dos fenómenos y que el amor serio por el *conocimiento superior* se ha mantenido puro y sin vanidad. Y si bien este interés se arrojó de momento a la forma del *saber inmediato* y del *sentimiento*, anuncia, sin embargo, el impulso interior hacia metas más altas de la visión racional, y que son lo único que confiere su dignidad al ser humano, sobre todo porque tal dignidad la obtiene éste solamente como *resultado* del saber filosófico. De este modo [ese interés por el conocimiento superior] reconoce, por lo menos como *condición* suya, aquello que parece desdeñar. A este interés por el *conocimiento de la verdad* dedico yo este intento de proporcionarle una introducción o una contribución a su contentamiento; [ojalá] que este fin obtenga para mi intento una acogida favorable.

*Heidelberg, mayo 1817*

# PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN (1830)

En esta tercera edición se han introducido y conservado distintas mejoras mirando especialmente a que contribuyan a la claridad y precisión de la exposición. Sin embargo, para [no apartarnos de] la finalidad propia del libro de texto, la cual exige que éste sea un compendio, era necesario mantener el estilo conciso, formal y abstracto; cumple su destinación cuando recibe las necesarias explanaciones en las clases orales.

Desde la segunda edición han aparecido varios juicios sobre mi filosofía que, en su mayor parte, han mostrado escasa vocación para semejante asunto[54]. Esas réplicas frívolas, dirigidas a obras que han sido trabajadas a fondo durante muchos años con la seriedad apropiada a su objeto y con las exigencias de la ciencia, no producen goce alguno porque en su rostro se transparenta la fea pasión de la petulancia y altanería, de la envidia y el despecho; menos todavía ofrecen [estas críticas] algo que aprender. Dice Cicerón (*Tuscul. Quaest*. 1. II): «*Est philosophia paucis contenta judicibus*, multitudinem *consulto ipsa fugiens*, *eique ipsi et* invisa *et* suspecta; *ut, si quis, universam velit vituperare*, secundo *id* populo *facere possit*»[55]. Es efectivamente tanto más popular distanciarse de la filosofía, cuanto tal cosa se hace con la mirada más corta y con menos profundidad. El mezquino gusto de llevar la contraria se satisface en los fallos que encuentra, y la ignorancia se aferra a ellos de manera bien comprensible. Otros objetos caen bajo los sentidos o se nos ponen enteros ante la imaginación; para hablar de ellos, basta con el bajo nivel de conocimientos que les es adecuado. Excitan fácilmente el sentido común porque están ahí, en el presente sólido y de sobras conocido. Pero la ausencia de todo ello se arroja desvergonzadamente contra la filosofía o, mejor dicho, contra una

fantasiosa imagen hueca [de ella] que la ignorancia se construye y finge, porque no tiene ante sí algo que le permita orientarse; [esta ignorancia] se mueve enteramente en lo impreciso y vacío y, por ende, en el sinsentido. En otra parte he tomado sobre mí la tarea poco grata e infecunda de iluminar en su desnuda miseria esos tales fenómenos procedentes de las bajas pasiones y de la ignorancia[56].

Pudo parecer recientemente[57] que desde el campo de la teología y, más exactamente, de la religiosidad, se iba a fomentar una investigación científicamente más seria sobre Dios, sobre las cosas divinas y sobre la razón en un amplio sentido. Pero ya el comienzo [mismo] del movimiento no permitió que esa esperanza madurase, pues habiendo partido la iniciativa de ciertas *personalidades*, ni las pretensiones de la piedad acusadora ni las atacadas pretensiones de la razón libre se elevaron hasta la [verdadera] *cuestión* y menos todavía se hicieron conscientes de que para aclarar el asunto era necesario entrar en el campo de la filosofía. Aquel ataque personalizado, a partir de especiales características extrínsecas de la religión, demostró con su enorme petulancia que quería dictaminar desde la propia prepotencia sobre el cristianismo de determinadas personas y con ello estamparles el sello de la condenación mundana y eterna. *Dante*, en virtud de la divina inspiración poética, se excluyó de la posesión de las llaves de Pedro y se guardó de condenar a los tormentos infernales a sus contemporáneos, aunque ya hubiesen fallecido, fueran papas o emperadores[58]. A una filosofía reciente se le ha echado en cara la infamia de que en ella el individuo humano se afirma como Dios[59]; pero, contra este reproche de una falsa consecuencia, es otra auténtica petulancia erigirse en juez universal, dictar sentencia sobre el cristianismo de las personas y pronunciar así sobre ellas la más íntima de las condenas. La piedra de toque de esta prepotencia es el *nombre del Señor Jesucristo* y la *aseveración* de que el Señor habita en el corazón de tales jueces. [Pero] Jesucristo dice (Mt. 7, 20): «Por sus frutos los conoceréis» y la increíble insolencia del repudio y la condenación no es ningún fruto bueno. Y Jesucristo prosigue: «No todos los que me dicen *Señor, Señor*, entrarán en el reino de los cielos; en aquellos días me dirán: *Señor, Señor*, ¿no hemos profetizado en tu nombre?, ¿no hemos arrojado demonios *en tu nombré*?, ¿no hemos hecho muchos

milagros *en tu nombre*? Pero entonces él les dirá: No os conozco, apartaos de mí, vosotros, obradores del mal.» Los que aseguran encontrarse en posesión exclusiva del cristianismo y exigen la fe de los otros no han llegado a arrojar demonios; más bien muchos de ellos se ufanan, como aquellos que creen en la visionaria de Prevorst[60], de estar en tratos con una sarta de fantasmas y respetarlos, en vez de perseguir y condenar esos engaños de una superstición servil y anticristiana. Tampoco dan señales de poder proferir sabiduría y se muestran totalmente incapaces de realizar grandes milagros en el terreno del conocimiento y de la ciencia, cosa que sería su oficio y obligación. La erudición no es todavía ciencia. Están continuamente ocupados con todo el acervo de cosas indiferentes, extrínsecas a la fe, mientras en lo que atañe al haber y contenido de la fe se detienen en la simple repetición del nombre del Señor y menosprecian de propósito y con desdén el cultivo de la doctrina que constituye el fundamento de la fe de la iglesia cristiana; y esto es así porque la explanación científica y espiritual [de la fe], enteramente activa en el pensamiento, estorbaría, e incluso impediría y borraría, la pretensión de descansar subjetivamente en la aseveración de que ellos se encuentran en posesión del cristianismo y que lo tienen en exclusiva; aseveración vacía de espíritu, estéril en bienes y solamente rica en frutos dañados. Esta explanación espiritual con tal fuerza se distingue en la escritura [sagrada] de la simple fe, que ésta sólo se hace *verdad* en virtud de aquella explanación. «Al que *crea* en mí, dice Jesucristo (*Jn*. 7, 38) le brotarán de su cuerpo *ríos de agua viva*» y esto se declara y precisa en el v. 39 de modo que no es la fe en la persona temporal, sensible y presente de Jesucristo la que esto opera, [ni es ella] la que es la verdad en cuanto tal, sino que allí mismo se dice que Cristo refería su afirmación al *espíritu* que *debían recibir* aquellos que *creyeran* en él, pues el Espíritu Santo *no estaba todavía allí* ya que Jesús *no había sido todavía glorificado*. La figura no glorificada de Cristo es la figura sensible presente en aquel tiempo y es, después, la persona imaginada que tiene el mismo contenido que aquélla; esta persona es el objeto inmediato de la fe. En aquel presente, el mismo Cristo reveló oralmente a sus discípulos su naturaleza eterna y su destino a [obrar] la reconciliación de Dios consigo mismo y de los humanos con él, así como el

orden de la salvación y la doctrina moral; y la fe que los discípulos tenían en él comprende todo esto dentro de sí. Prescindiendo de todo ello, esta fe a la que no falta nada en certeza subjetiva se caracteriza como el solo comienzo y como fundamento del que partir, o sea, como lo que no es todavía perfecto; y los que creían de este modo no tenían aún el espíritu, sino que primero debían recibirlo; debían recibir al que es la verdad misma, al que debe conducirles, después de aquella fe, a toda la verdad. Sin embargo, ellos se han quedado parados en aquella certeza, [o sea] en la condición [previa]; pero la certeza, si se queda en mera certeza subjetiva, lleva consigo solamente el fruto subjetivo y formal de la aseveración y con ella [el fruto] de la altivez y de la difamación y condenación [de los demás]. Oponiéndose a la escritura, se agarran a la sola certeza en contra del espíritu que es la explanación del conocimiento y, sólo él, la verdad.

Esta pobreza en contenido científico y, en general, esta pobreza espiritual comparte sus sentimientos piadosos con lo que es objeto inmediato de su acusación y condenación. La Ilustración del entendimiento, mediante su pensamiento formal, abstracto y sin contenido, ha vaciado a la religión, igual que lo ha hecho aquella piedad mediante su reducción de la fe a la piedra de toque del «Señor, Señor». Ninguna de las dos tiene ventaja sobre la otra y, mientras se enzarzan en la lucha, no se ve ninguna materia en la que puedan tocarse, ni pueden conseguir un suelo común [para discutirla] ni la posibilidad de investigarla y conducirla al conocimiento y a la verdad. La teología ilustrada se ha quedado parada en su formalismo, es decir, en su invocación de la *libertad* de conciencia, de pensamiento y de cátedra, incluso en su invocación a la razón y a la ciencia. Esa libertad es en cualquier caso la categoría del *derecho infinito* del espíritu y la segunda *condición particular* de la verdad para aquella primera [posición], es decir, para la fe. Pero *lo que* la conciencia libre y verdadera *tiene* por determinaciones y leyes racionales, *lo* que la fe y el pensamiento libres poseen y enseñan, este punto material, es lo que se han guardado de tocar y [ambas posiciones, fe y saber] se han quedado paradas en aquel formalismo[61] de lo negativo y la libertad; libertad de rellenar [el formalismo] con gustos y opiniones, de tal modo que en general el contenido mismo ha venido a ser indiferente. Tampoco pueden acercarse a

un contenido [para discutirlo] porque la comunidad cristiana debe estar unida, y siempre tendrá que estarlo, mediante el lazo de una doctrina, de una confesión de fe, mientras las generalidades y abstracciones propias del agua estancada y no viva del entendimiento racionalista no permiten lo específico de un contenido cristiano y de una doctrina que estén en sí mismos determinados y bien configurados. Contra esto los otros [los creyentes], valiéndose del nombre del «Señor, Señor», desdeñan con ligereza el perfeccionamiento de la fe en el espíritu, haber sustancial y verdad.

Por todo eso se ha levantado tan gran polvareda de altanería, de odiosidad y de personalismos, así como de huecas generalidades. Pero este polvo debía ser castigado con la esterilidad, no podía acarrear la cosa misma, no podía conducir al haber sustancial y al conocimiento. La filosofía puede alegrarse de haber sido mantenida fuera de este juego; ella reside fuera del campo de aquellos duelos, tan lejos de personalismos como de generalidades, y si se hubiera visto llevada a este terreno sólo habría podido cosechar descontento y despropósitos.

Siendo así que desde el máximo e incondicionado interés de la naturaleza humana [por la libertad] se pierde el rico y profundo haber sustancial, y siendo así también que tanto la religiosidad pía como la reflexiva alcanzan la suprema satisfacción[62] sin dar con ningún contenido, la filosofía ha venido a ser una aspiración contingente y subjetiva. Aquellos intereses incondicionados se han encauzado de tal manera en las dos clases de religiosidad, y precisamente no por otra cosa que por el raciocinio[63], que éste ya no necesita de la filosofía para dar satisfacción a esos intereses; es más, la filosofía es tenida con razón como un estorbo para aquella satisfacción recientemente encontrada y para este flaco contentamiento. La filosofía ha sido así entregada a las libres aspiraciones del sujeto; no hay menester de ninguna clase de filosofía; esta aspiración, donde se da, debe ser más bien perseverante contra sospechas y disuasiones; [pero] ella existe solamente como íntima necesidad más fuerte que el sujeto y por la cual su espíritu se ve impulsado sin descanso hasta «que él venza»[64] y obtenga para la inquietud de la razón el goce que merece. De esta manera, sin estímulo de nadie, ni tan siquiera de la autoridad religiosa, considerada más

bien como algo superfluo y como lujo peligroso o, como mínimo, dudoso[65], la ocupación con esta ciencia se sostiene tanto más libremente cuanto descansa únicamente sobre el interés del asunto y de la verdad. Si, como Aristóteles dice[66], la teoría es lo *más dichoso* y el *mejor* entre todos los bienes, saben muy bien todos los que participan de este goce qué es lo que ganan con él, [a saber,] la satisfacción de la necesidad dé su naturaleza espiritual; y pueden abstenerse de exigir tal cosa a otros, abandonándolos a sus propias aspiraciones y a las satisfacciones que para ellas encuentren. Acerca del interés no profesional por las materias filosóficas ya hemos reflexionado más arriba[67]; cuanto más vocinglero se hace, menos apto resulta para tomar parte en estos asuntos, pues la participación rigurosa y profunda se hace a solas consigo mismo y, cuando se dirige a otros, lo hace sin gritar; la vanidad y la superficialidad están listas con presteza y se apresuran a meter baza, pero la seriedad de una explanación completa, de grandes dimensiones en sí misma y sólo adquirible mediante un largo y difícil trabajo, en una palabra, un desarrollo que dé satisfacción al asunto, se sumerge largamente en él y trabaja calladamente.

La rápida venta[68] de la segunda edición de este hilo conductor enciclopédico, hilo que no convierte en fácil el estudio de la filosofía según la caracterización de ella que hemos ofrecido más arriba, me ha otorgado la satisfacción de ver que más allá del griterío de la superficialidad y vanidad, ha ocurrido una participación más callada y gratificante, la cual también deseo ahora para esta nueva edición.

*Berlín, 19 de septiembre 1830*

# ÍNDICE[69]

INTRODUCCIÓN. § 1-18

**Primera Parte**

LA CIENCIA DE LA LÓGICA § 19-244

CONCEPTO PREVIO. § 19-83
A. Primer posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad: Metafísica. § 26-36
B. Segundo posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad. § 37-60
I. Empirismo. § 37
II. Filosofía crítica. § 40
C. Tercer posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad: El saber inmediato. § 61-78

Concepto más próximo y división de la Lógica. § 79-83

PRIMERA SECCIÓN

La doctrina del ser. § 84-111
A. La cualidad. § 86
a. Ser. § 86
b. Existir. § 89
c. Ser-para-sí. § 96
B. La cantidad. § 99
a. La cantidad pura. § 99
b. El quantum. § 101
c. El grado. § 103
C. La medida. § 107

SEGUNDA SECCIÓN

La doctrina de la esencia. § 112-159

A. La esencia como fundamento de la EXISTENCIA. § 115
a. Las determinaciones puras de la reflexión. § 115
α) Identidad. § 115
β) Distinción. § 116
γ) Fundamento. § 121
b. La EXISTENCIA. § 123
c. La cosa. § 125
B. El fenómeno. § 131
a. El mundo fenoménico. § 132
b. Contenido y forma. § 133
c. La relación. § 135
C. La realidad efectiva. § 142
a. Relación de sustancialidad. § 150
b. Relación de causalidad. § 153
c. El efecto recíproco. § 155

TERCERA SECCIÓN

La doctrina del concepto. § 160-244
A. El concepto subjetivo. § 163
a. El concepto como tal. § 163
b. El juicio. § 166
c. El silogismo. § 181
B. El OBJETO. § 194
a. El mecanismo. § 195
b. El quimismo. § 200
c. Teleología. § 204
C. La idea. §213
a. La vida. § 216
b. El conocer. § 223
c. La idea absoluta. § 236

**Segunda parte**

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA § 245-376

INTRODUCCIÓN. § 245

PRIMERA SECCIÓN

La mecánica. § 253-271
A. Espacio y tiempo. § 254
a. El espacio. § 254

b. El tiempo § 257
c. El lugar y el movimiento. § 260
B. Materia y movimiento. § 262
a. La materia inerte. § 263
b. La impulsión. § 265
c. La caída. § 267
C. Mecánica absoluta. § 269

SEGUNDA SECCIÓN

Física. § 272-336
A. Física de la individualidad universal. § 274
a. Los cuerpos físicos libres. § 275
b. Los elementos. § 281
c. El proceso de los elementos. § 286
B. Física de la individualidad particular. § 290
a. El peso específico. § 293
b. La cohesión. § 295
c. El sonido. § 300
d. El calor. § 303
C. Física de la individualidad total. § 308
a. La figura. § 310
b. La particularización del cuerpo individual. § 316
c. El proceso químico. § 326

TERCERA SECCIÓN

Física orgánica[70]. § 337-376
A. La naturaleza geológica. §338
B. La naturaleza vegetal. § 343
C. El organismo animal. § 350
a. La figura. § 353
b. La asimilación. § 357
c. Proceso del género. § 367

**Tercera Parte**

FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU § 377-577

INTRODUCCIÓN. § 377

PRIMERA SECCIÓN

El espíritu subjetivo. § 387-482

A. Antropología. § 388
a. El alma natural. § 391
b. El alma que siente[71]. § 403
c. El alma efectivamente real. § 411
B. La fenomenología del espíritu[72]. § 413
a. La conciencia en cuanto tal. § 418
b. La autoconciencia. § 424
c. La razón. § 438
C. La psicología. § 440
a. El espíritu teorético. § 445
b. El espíritu práctico. § 469
c. El espíritu libre. § 481

SEGUNDA SECCIÓN

El espíritu objetivo. § 483-552
A. El derecho. § 488
a. Propiedad. § 488
b. Contrato. § 493
c. El derecho frente al entuerto. § 496
B. La moralidad. § 503
a. El propósito. § 504
b. La intención y el bienestar. § 505
c. El bien y el mal. § 507
C. La eticidad. § 513
a. La familia. §518
b. La sociedad civil. § 523
c. El estado. § 535

TERCERA SECCIÓN

El espíritu absoluto. § 553-577
A. El arte. § 556
B. La religión revelada. § 564
C. La filosofía. § 572

# INTRODUCCIÓN

§ 1

La filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder *suponer* sus *objetos* como inmediatamente ofrecidos por la representación y [de poder suponer] como ya aceptado el *método* de conocimiento para empezar[73] y proseguir [su discurso]. Pero también es cierto por de pronto que sus objetos los tiene en común con la religión. Ambas tienen la *verdad* por objeto y precisamente en el sentido más elevado [de esta palabra], a saber, en el sentido de que *Dios* es la verdad y él *solo* lo es. Ambas tratan además de la región de lo finito, de la *naturaleza* y del *espíritu humano*, de su referencia mutua y de su referencia a Dios en cuanto verdad suya. La filosofía puede, por tanto, suponer desde luego una cierta *familiaridad* con sus objetos; es más, debe suponer esa familiaridad, así como un cierto interés en aquellos objetos; y esto por la simple razón de que la conciencia se hace *representaciones* de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse *conceptos* de ellos, hasta el punto de que el espíritu *que piensa* solamente *pasando por* el representar y aplicándose *sobre* él, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir.

Ahora bien, a la contemplación pensante pronto se le hace manifiesto que ella comporta la exigencia de mostrar la *necesidad* de su contenido y también de *demostrar* tanto el ser como las determinaciones de sus objetos. Aquella familiaridad con esos objetos aparece entonces como insuficiente; y aparece también como improcedente hacer *suposiciones* o *aseveraciones*, o simplemente dejarlas pasar. Se presenta así, a la vez, la dificultad en establecer un *comienzo*, ya que un comienzo en cuanto *inmediato* hace una suposición o, más bien, es él mismo un supuesto.

## § 2

La filosofía puede determinarse, para empezar y en general, como *contemplación pensante* de los objetos. Si por otra parte es verdad (y se verá desde luego que lo es) que el *ser humano* se distingue del *animal* por el pensamiento, resulta entonces que lo humano es humano por ser causado por el pensamiento y sólo por esto. Sin embargo, siendo la filosofía un modo peculiar de pensar, un modo mediante el cual el pensar llega a ser conocer y precisamente conocimiento concipiente[74], este pensar de la filosofía mantendrá una *diversidad* respecto de aquel pensar que actúa en todo lo humano, es decir, del que causa la humanidad de lo humano, por bien que siendo también [el pensar filosófico] un pensar idéntico a éste, hay *en sí* sólo *un* pensar. Esta distinción enlaza con que el haber[75] humano de la conciencia, fundado por el pensar, no aparece en primer término *bajo la forma del pensamiento*, sino como sentimiento[76], intuición[77] o representación, *formas* que hay que distinguir del pensamiento *en cuanto forma*.

Que el ser humano se distingue del animal por el pensamiento es algo que se da por sabido[78] desde antiguo hasta el punto de haberse hecho trivial; puede parecer trivial [desde luego], pero debería también parecer extraño que hubiera necesidad de recordar esa antigua creencia. Y sin embargo puede tenerse como una necesidad [recordarlo ahora] ante el prejuicio de nuestro tiempo que separa de tal modo *sentimiento* y *pensamiento* que los opone, y tan enemigos deben ser, que el sentimiento, especialmente el religioso, se mancha y pervierte por el pensamiento; es más, se aniquila, de tal modo que [según este prejuicio] religión y religiosidad no tienen esencialmente su raíz y su lugar en el pensamiento [sino en el sentimiento], Al hacer esa separación se olvida que sólo el ser humano es capaz de religión; al animal, por el contrario, [a pesar de tener sentimientos] le compete tan poca religión como derecho y moralidad.

Cuando se afirma aquella separación entre religión y pensamiento, éste se queda entonces colgado del aire y se le puede caracterizar como *reflexión*[79] o pensamiento *reflexivo*, el cual tiene como *contenido pensamientos* en cuanto tales y los lleva a la conciencia. La negligencia en conocer y considerar la distinción indicada entre pensamiento [en general] y filosofía, es lo que da lugar a las representaciones más burdas y a los reproches que se dirigen a la filosofía. Puesto que la religión, como el derecho y la moralidad, sólo le competen al ser humano precisamente por ser éste esencia pensante, es por lo que el *pensamiento* no deja nunca de actuar en lo religioso, en lo jurídico y en lo ético, sea ello sentimiento y creencia o representación. La actividad y los productos del pensamiento están ahí *presentes* y ahí están *contenidos*. Sólo que no es lo mismo tener sentimientos o representaciones, *determinados* y *penetrados* por el *pensamiento*, que tener *pensamientos sobre* ellos. Los pensamientos engendrados por el pensar reflexivo aplicado a aquellos modos de la conciencia son lo que se comprende como reflexión, raciocinio u otros términos semejantes, incluso filosofía[80].

Con todo ello se ha presentado, y frecuentemente ha prevalecido, el malentendido de que ese *reflexionar* era la condición, más aún, el único camino para alcanzar la representación de lo eterno y verdadero, y tenerlo por verdadero. Así, por ejemplo, las *pruebas metafísicas de la existencia de Dios* (ahora ya *obsoletas*) fueron presentadas como si solamente a través de su conocimiento y del convencimiento que pudiesen engendrar, fuese posible causar esencialmente la fe y el convencimiento de la existencia de Dios. Tal afirmación sería muy congruente con otra que sostuviera que no podemos comer hasta haber logrado el conocimiento de todas las determinaciones químicas, botánicas o zoológicas de los alimentos, y que para digerirlos tuviésemos que esperar a habernos graduado en anatomía y fisiología. Si así fuese, estas ciencias se habrían hecho muy útiles en su propio campo, como la filosofía en el suyo; es más, su utilidad se habría encumbrado hasta hacerlas absoluta y universalmente imprescindibles; sin embargo, en vez de hacerse imprescindibles, más bien dejarían enteramente de existir.

## § 3

El *contenido* que llena nuestra conciencia, sea de la clase que sea, constituye la *determinidad*[81] de los sentimientos, intuiciones, imágenes, representaciones, fines, obligaciones, etc., y [también] de los pensamientos y conceptos. Sentimiento, intuición, imagen, etc., son, por tanto, *las formas* de aquel contenido que permanece *uno y el mismo* al ser sentido, intuido, representado, querido, tanto si es *meramente* sentido, como si es sentido, intuido, etc., con mezcla de pensamiento o también si es pensado *sin mezcla* alguna. Bajo cualquiera de estas formas, o en la mezcla de varias, el contenido es el *objeto* de la conciencia. Pero dentro de esta objetividad también *las determinidades de las formas compiten para llegar a contenido* de manera que bajo cada una de las formas parece surgir un objeto particular y lo que en sí es lo mismo puede parecer un contenido distinto.

Como sea que las determinidades del sentimiento, de la intuición, del deseo, de la voluntad, etc., en tanto se es *consciente* de ellas, se pueden llamar en general *representaciones*, resulta que se puede decir de manera general que la filosofía pone *pensamientos, categorías* o, más exactamente, *conceptos* en el lugar de las representaciones. Las representaciones pueden ser vistas como *metáforas* de los pensamientos y de los conceptos. Ahora bien, por el hecho de tener representaciones, uno no conoce todavía su significado para el pensamiento, esto es, no conoce aún los pensamientos y conceptos de ellas. Y viceversa, tampoco es lo mismo tener pensamientos y conceptos que saber cuáles son las representaciones, intuiciones o sentimientos que les corresponden. Una parte de lo que se llama *la incomprensibilidad* de la filosofía tiene que ver con esto. La dificultad reside, por una parte, en la incapacidad (que es sólo *falta de costumbre*) de pensar abstractamente, esto es, de retener conceptos puros y de moverse entre ellos. En nuestra conciencia común los pensamientos se unen y contaminan con materiales sensibles y mentales corrientes y, al meditar, reflexionar y raciocinar, *mezclamos* los sentimientos, intuiciones o representaciones con pensamientos (en toda proposición

con contenido enteramente sensible, p. e. «esta hoja es verde», se han introducido ya categorías como *ser* y *singularidad*[82]). Otra cosa es empero tomar los pensamientos mismos como objeto, sin mezcla alguna. —La otra parte de la incomprensibilidad [de la filosofía] es la impaciencia por querer tener ante sí, bajo la forma de la representación, aquello que tenemos en la conciencia como pensamiento y concepto. Se oye decir con frecuencia que uno no sabe qué es lo que se debe *pensar* bajo el concepto que se ofrece; pero [es que] bajo un concepto no se debe pensar otra cosa que el concepto mismo. El sentido de aquella expresión es una cierta añoranza de una *representación que fuese ya familiar y corriente*; a la conciencia le ocurre como si al quitarle el modo de la representación se le quitara el suelo sobre el que se sostiene firmemente de modo habitual. Cuando se encuentra trasladada a la pura región de los conceptos no sabe *en qué lugar* del mundo se encuentra. Por ello, los escritores, predicadores, conferenciantes, etc., que cuentan a sus lectores u oyentes cosas que éstos ya saben de memoria, que les son habituales y íf *comprenden por sí mismas*, resultan *los más comprensibles de todos*.

## § 4

En relación con nuestra conciencia común, la filosofía tendría que hacer evidente primeramente, o mejor, tendría que despertar la *necesidad* [subjetiva][83] de su *modo propio de conocer*. En relación con los objetos de la religión, es decir, con la *verdad* en general, debería mostrar su *capacidad* de conocerlos [adecuadamente] desde la filosofía misma[84]. En relación con su manifiesta *diversidad* respecto de las representaciones *religiosas*, tendría que *justificar* sus determinaciones discrepantes.

## § 5

Para ayudar a una comprensión preliminar de la mencionada distinción y de la tesis que de ella depende, a saber, que el verdadero *contenido* de nuestra conciencia se *conserva* al traducirlo a la forma del pensamiento y del concepto, es más, se coloca bajo su luz propia, podemos recordar otro *viejo tópico* que afirma que para experimentar lo *verdadero* de los datos y de los objetos, de los sentimientos, intuiciones, opiniones, representaciones, etc., es preciso *reflexionar*. Y el reflexionar sirve en cualquier caso, por lo menos, para transformar en *pensamientos* los sentimientos, representaciones, etc.

Como consecuencia de que el *pensamiento* es lo único que la filosofía reivindica como *forma* propia de su tarea y siendo así que todo ser humano es naturalmente capaz de pensar, se presenta, en virtud de esa abstracción que prescinde de la distinción ofrecida en el § 3, el inconveniente opuesto a

aquel que antes se ha mencionado como queja contra la *incomprensibilidad* de la filosofía. Esta ciencia sufre frecuentemente el desprecio que [se le hace cuando] incluso aquellos que no se han esforzado por alcanzarla, se hacen la ilusión de *saber* desde pequeños de qué va, de modo que con una educación general y, sobre todo, desde los sentimientos religiosos, se sienten capaces de echarse a andar y pararse, es decir, de filosofar y de juzgar sobre filosofía. [Generalmente] se concede que para conocer las otras ciencias es necesario haberlas estudiado y que, para juzgarlas, se necesita estar facultado por aquel conocimiento. Se concede que para fabricar un zapato es necesario haber aprendido a hacerlo y, por mucho que todo el mundo tenga la horma en su propio pie, se ha de haber ejercitado en ello, ha de tener además manos y, juntamente con ellas, el talento natural para dedicarse a tal ocupación. Sólo para filosofar sería superfluo estudiar, aprender y esforzarse. Esta cómoda opinión se ha visto reforzada últimamente por la doctrina acerca del saber inmediato o saber por intuición.

## § 6

Por otra parte, es igualmente importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que aquel haber[85] que [fue] originariamente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu viviente; haber que se ha hecho *mundo*, mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia; [es importante que la filosofía se entere de que] su contenido es la *realidad efectiva*[86]. Nosotros llamamos *experiencia* a la conciencia más próxima de este contenido. Una consideración perspicaz del mundo distingue en seguida, en el ancho campo de lo existente, interior o exterior, aquello que es meramente *fenómeno*[87], algo efímero e insignificante, de lo que en sí mismo merece verdaderamente el nombre de *realidad efectiva*. Siendo la filosofía un modo distinto de los otros modos de hacerse consciente de ese único haber, modo que se distingue solamente según la forma, resulta necesaria su conformidad con la realidad efectiva y con la experiencia. Es más, esta conformidad puede verse como mínimo como piedra de toque extrínseca de la verdad de una filosofía, de tal modo que se puede considerar como la finalidad suprema de la ciencia producir la reconciliación, mediante el conocimiento de esa conformidad, de la razón autoconsciente con la razón-*que-está-siendo*[88], es decir, con la realidad efectiva.

En el *prefacio* de mi *Filosofía del derecho*, página XIX[89], se encuentran las proposiciones:

> Lo que es racional, eso es efectivamente real,
> y lo que es efectivamente real, eso es racional.

Estas proposiciones tan sencillas han parecido escandalosas a muchos y se han ganado enemigos precisamente entre aquellos que no quieren renunciar a estar en posesión de la filosofía e incluso de la religión. Resulta innecesario traer aquí a colación a la religión, ya que estas proposiciones expresan con demasiada claridad las doctrinas religiosas sobre la divina providencia. Pero, por lo que se refiere a [la comprensión de] su sentido filosófico, hay que suponer mucha formación, es decir, es preciso saber no solamente que Dios es efectivamente real, que él es lo más efectivamente real y que sólo él lo es verdaderamente, sino que también es necesario saber, desde el punto de vista formal, que la existencia en general es en parte *fenómeno* y solamente en parte es realidad efectiva. En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier EXISTENCIA atrofiada y efímera se la llama precipitadamente *realidad efectiva*. Pero incluso para el sentir corriente, una EXISTENCIA contingente [o hecho casual] no merece el enfático nombre de realidad efectiva. Lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una *posibilidad*, algo que tanto *es* como podría igualmente *no ser*. Pero cuando yo he hablado de realidad efectiva, se tendría que haber pensado en qué sentido he usado tal expresión, ya que he tratado de ella dentro de una *lógica* detallada y no solamente la he distinguido cuidadosamente de lo contingente, lo cual ciertamente EXISTE, sino que la he distinguido [también], con más precisión todavía, del existir, de la EXISTENCIA y de otras determinaciones[90]. A la *realidad efectiva de lo racional*[91] se le opone, por un lado, la representación de que las ideas y lo ideal no son más que quimeras y que la filosofía no es más que un sistema de telarañas mentales. Por el lado contrario, se opone también a la realidad efectiva de lo racional la representación de que las ideas y lo ideal son cosa demasiado exquisita para alcanzar realidad efectiva, o también demasiado impotente para conseguírsela. Pero a quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el *deber* [moral] que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo fuese ya como debe ser, ¿qué lugar habría para la precoz sabihondez de su deber ser? Cuando el entendimiento, valiéndose del deber moral, arremete contra objetos triviales, extrínsecos y caducos, o contra cosas establecidas o situaciones que por un tiempo determinado y para ciertos ámbitos pueden tener tal vez una gran importancia relativa, puede ser muy bien que tenga razón, y puede ser [también] que en tal caso encuentre muchas cosas que no se corresponden con determinaciones universales y justas. ¿Quién no es lo suficientemente listo para ver en torno a sí muchas cosas que no son de hecho como deberían ser? Pero esa sabihondez no tiene razón cuando imagina que, al tratar de esos objetos echando mano de su deber moral, se sitúa ya dentro de los intereses propios de la ciencia filosófica. Esta trata solamente de la idea, la cual no es tan impotente que se limite a ser un deber sin realización efectiva; es por ello por lo que la ciencia filosófica se ocupa de una realidad efectiva frente a la cual aquellos objetos, esas cosas establecidas y situaciones sólo son apariencia externa o superficial.

## § 7

Como sea que el *reflexionar* en general contiene en primer lugar el principio de la filosofía (también en el sentido de comienzo) y después de que este principio haya florecido de nuevo en los tiempos modernos con su

[propia] *autosuficiencia* (después de la reforma luterana), en tanto desde su comienzo mismo no ha sido sostenido de manera meramente abstracta como [había ocurrido] en los comienzos filosóficos de los griegos, sino que en seguida se ha arrojado sobre la materia aparentemente desmedida del mundo fenoménico, ha venido a darse el nombre de *filosofía* a todos los saberes que se ocupan del conocimiento de la medida estable y *universal* dentro del océano de las singularidades empíricas, y [que se ocupan también] de lo *necesario* de las *leyes* dentro del aparente desorden de la multitud infinita de lo contingente; de esta manera [la filosofía] ha tomado al mismo tiempo su *contenido* de su *propia* intuición y percepción de lo externo e interno, de la naturaleza *presente*, e igualmente del espíritu *presente* y del pecho de los seres humanos.

El principio de la *experiencia* contiene la determinación infinitamente importante de que para la aceptación de un contenido y para tenerlo por verdadero tiene que *estar allí* el ser humano; dicho de modo más preciso: que el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la *certeza de sí mismo*[92]. El tiene que estar allí, sea con sus sentidos externos o con su espíritu más profundo, con su autoconciencia esencial. Este principio es lo mismo que en nuestros días se ha llamado fe, saber inmediato[93], revelación en lo externo y particularmente en la *propia* interioridad. A aquellas ciencias que se han llamado [por otros] filosofía, nosotros las denominamos ciencias *empíricas* por razón del punto de partida que adoptan. Sin embargo, lo esencial que ellas persiguen y producen son *leyes*, *proposiciones universales*, una *teoría*, o sea, los *pensamientos* de eso que está ahí. Así se ha llamado «filosofía natural» a la física *newtoniana*[94], frente a la cual se podría denominar «filosofía del derecho político internacional» a la teoría establecida por *Hugo Grotius*[95], p. e., quien mediante la comparación de los comportamientos históricos de los pueblos en relación con los otros, y con la ayuda de raciocinios comunes, ha establecido [también] principios universales. Entre los ingleses, la palabra *filosofía* posee aún generalmente esta determinación y *Newton* goza de la fama permanente de ser el filósofo más grande. Se llega incluso a que en los catálogos de los fabricantes de instrumentos [científicos], los termómetros, barómetros, etc., se llaman *instrumentos filosóficos*, es decir, todos aquellos que no se ponen bajo una rúbrica especial, como la de aparatos eléctricos o magnéticos; es claro que un compuesto de madera, metal, etc., no se debería llamar así, sino que sólo el *pensamiento* merecería ser llamado instrumento de la filosofía[*]. Así ha sucedido, particularmente en los últimos tiempos, en los que se llama también filosofía a la acreditada ciencia de la economía política, a la cual nosotros [alemanes] solemos más bien llamar economía política *racional* como equivalente de economía política de la *inteligencia*[**][96].

## § 8

Por muy satisfactorio que sea primeramente este conocimiento dentro de su propio campo, se presenta, sin embargo, *por una parte* otro círculo de

*objetos* que no se contienen en él: *libertad, espíritu, Dios*. Estos objetos no se pueden hallar sobre aquel suelo, no porque no pertenezcan a la experiencia (cierto que no se experimentan sensiblemente, pero sin embargo y en general [todo] lo que está en la conciencia se experimenta; eso es incluso una proposición tautológica), sino porque esos objetos se presentan de inmediato como infinitos según su *contenido*.

Es una vieja proposición que equivocadamente se suele atribuir a Aristóteles, como si con ella se expresara el punto de vista de su filosofía, que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: nada hay en el pensar que no haya estado antes en el sentido, en la experiencia. Hay que considerar como un simple malentendido que la filosofía especulativa no quisiera conceder esta proposición. Pero ella viceversa afirmará igualmente: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu* en el sentido enteramente universal de que el *ñus* (y en determinación más profunda, el *espíritu*) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo (cfr. § 2), que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento.

## § 9

*Por otra parte*, la razón subjetiva exige además su satisfacción *según la forma*; esta forma es en general la *necesidad* (§ 1). Por un lado, bajo aquella manera científica[97] lo *universal* que allí reside, el género, etc., está como indeterminado de suyo, como no pendiendo de por sí, juntamente con lo *particular*, uno de otro, sino que ambos están allí como recíprocamente extrínsecos y contingentes; e igualmente las particularidades enlazadas están allí como [igualmente] extrínsecas y contingentes unas respecto de otras. Por otro lado, los comienzos son aquí y allá *cosas inmediatas, cosas halladas, suposiciones*. Por los dos lados no se da la debida satisfacción a la forma de la necesidad. La reflexión, en la medida en que está orientada a dar satisfacción a esa menesterosidad[98], es lo propiamente filosófico, *el pensamiento especulativo*. En tanto reflexión [filosófica] por tanto que, en su comunidad con aquella primera reflexión [de las ciencias empíricas], es al mismo tiempo distinta de ella, tiene también, además de las formas comunes, formas propias, entre las cuales es el concepto la [forma] universal.

La relación entre la ciencia especulativa y las otras ciencias consiste, por consiguiente, sólo en esto: no en que aquélla deje de lado el contenido empírico de éstas, sino que lo reconoce y usa; de tal

modo reconoce lo universal de estas ciencias (las leyes, los géneros, etc.) que lo convierte en contenido propio y en estas categorías [de estas ciencias] introduce otras y las hace valer. La distinción se refiere únicamente, por tanto, a este cambio de categorías. La lógica especulativa contiene a la lógica anterior y a la metafísica, conserva sus mismas formas de pensamiento, sus leyes y objetos, pero al mismo tiempo las reelabora y transforma con ulteriores categorías.

Hay que distinguir entre lo que se llama *concepto* en sentido especulativo y lo que usualmente se denomina así. Es sobre este último sentido sobre el que descansa la afirmación repetida millares de veces hasta convertirse en prejuicio, de que lo infinito no se puede captar con conceptos.

## § 10

Este pensamiento [propio] del modo filosófico de conocer precisa él mismo de justificación, tanto respecto de su necesidad como respecto de su capacidad para conocer los objetos absolutos. Este asunto, sin embargo, es en sí mismo conocimiento filosófico y solamente cae, por tanto, *dentro* de la filosofía. Una explicación *provisional*, por tanto, tendría que ser una explicación afilosófica y no podría ser otra cosa que un entramado de suposiciones, aseveraciones y raciocinios, es decir de afirmaciones contingentes a las que se podrían oponer las contrarías con el mismo derecho.

Un punto de vista capital de la filosofía *crítica* consiste en [la afirmación de] que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la *facultad de conocer* es capaz de semejante tarea; hay que conocer el *instrumento* antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él, pues si [el instrumento] no fuese adecuado, se emplearía vanamente el esfuerzo[99]. Este pensamiento ha parecido tan *plausible* que ha provocado la mayor admiración y asentimiento y ha retrotraído el conocimiento hacia sí mismo, desde su interés por los *objetos* a la ocupación consigo, es decir, al interés por lo formal. Pero si uno no quiere engañarse con las palabras, le resulta fácil ver que otros instrumentos, desde luego, se dejan investigar y juzgar mediante otro procedimiento que no sea la aplicación al trabajo peculiar al que están destinados. Pero la investigación del conocimiento no puede acaecer más que *conociendo*. Con este, así llamado, instrumento, la investigación no significa otra cosa que conocerle. Y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a *nadar antes de echarse al agua*.

*Reinhold*, quien ha reconocido la confusión que reina en ese comienzo, ha propuesto comenzar provisionalmente con un filosofar *hipotético* y *problemático*, y seguir adelante, no se sabe cómo, hasta que resulte que sobre tal camino se llegue a lo *originariamente verdadero*[100]. Considerado más de cerca, este camino conduce al de siempre, a saber, al del análisis de una situación empírica o de una opinión provisional aportada por una definición. No se puede desconocer que [en la propuesta de Reinhold] reside una apreciación correcta, consistente en declarar el acostumbrado proceso de presuposiciones y provisionalidades como un proceder hipotético y problemático. Pero este modo

correcto de ver no cambia la condición del procedimiento, sino que hace patente su insatisfactoriedad [para el comienzo de la filosofía].

§ 11

Más concretamente, haber menester de filosofía se puede caracterizar así: Como sea que el espíritu, en cuanto siente e intuye, tiene a lo sensible por objeto, en cuanto es fantasía tiene imágenes, en cuanto voluntad fines, etc., también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al *pensamiento, oponiéndolo* a esas formas de su existencia o simplemente *distinguiéndolo* de ellas, y gana al pensar como objeto suyo. De este modo se encuentra a sí mismo en el sentido más profundo de la expresión puesto que su principio, su mismidad sin mezcla, es el pensar. En este negocio suyo ocurre, sin embargo, que el pensar viene a dar en contradicciones, es decir, se pierde en la no-identidad solidificada de los pensamientos, con lo cual no se alcanza a sí mismo, sino que más bien permanece cogido por su opuesto. La insatisfacción más alta se dirige contra este resultado del pensar meramente intelectivo y, procediendo así, se apoya en que el pensar no se suelta de sí y permanece fiel a sí mismo incluso en esta pérdida consciente de su ser-cabe-sí[101], «hasta que vence»[102] y lleva a cabo en el pensar mismo la resolución de sus propias contradicciones.

La visión de que la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye un aspecto capital de la lógica. El pensar, desesperando de poder resolver *por sí* mismo la contradicción en que se encuentra metido, regresa a las soluciones y sosiegos que el espíritu obtuvo parcialmente bajo otros modos o formas suyas. En este regreso, sin embargo, [el pensamiento] no ha de caer necesariamente en la misología, cuya experiencia ya tuvo presente *Platón*[103], ni debería tampoco comportarse hostilmente contra sí mismo, como sucede cuando afirma el así llamado *saber inmediato* como forma *exclusiva* de hacerse consciente de la verdad.

§ 12

El *nacimiento* de la filosofía, surgido de la mencionada menesterosidad, tiene como *punto de partida* a la *experiencia*, o sea, a la conciencia inmediata y razonadora. Estimulado por eso como por un excitante, el pensamiento se comporta esencialmente de tal modo que se *eleva* sobre la conciencia natural, sensible y raciocinante, se sumerge en el elemento[104]

sin mezcla de sí mismo y se coloca así por de pronto en *relación negativa* con aquel comienzo. De este modo encuentra en primer lugar su satisfacción dentro de sí en la idea de la esencia *universal* de los fenómenos, pudiendo ser esta idea (lo absoluto, Dios) más o menos abstracta. Por el contrario, las ciencias experimentales llevan consigo el estímulo para vencer *la forma* con la que se ofrece la riqueza de su contenido en cuanto algo meramente inmediato y hallado (una pluralidad de cosas colocadas una junto a otra y por ende una pluralidad *contingente*) y para elevar este contenido a necesidad. Ese estímulo arranca al pensamiento de aquella universalidad [más o menos abstracta] y de la satisfacción que obtuvo meramente *en sí* y lo empuja hacia el *desarrollo desde sí mismo*. Este desarrollo es solamente, por una parte, una asunción del contenido y de sus determinaciones puestas ahí enfrente, pero, por otra parte, confiere también a este contenido la figura de lo que brota libremente, en el sentido de que brota del pensar originario solamente con arreglo a la necesidad de la cosa misma.

Sobre la relación entre *inmediatez* y *mediación en la conciencia* tenemos que hablar expresamente y con más detalle más adelante[105]. Bastará aquí de pasada llamar la atención en que si bien ambos momentos *aparecen* también como distintos, *ninguno de los dos puede faltar* y ambos están bajo un vínculo *inseparable*[106]. Así resulta que el saber acerca de Dios, como el de todo lo suprasensible en general, contiene una *elevación* sobre la sensación e intuición; contiene, por tanto, un comportamiento negativo respecto de eso primero y contiene por ende la *mediación*. Pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que ese segundo sólo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa a él opuesta. Sin embargo, el saber acerca de Dios, opuesto a aquel lado empírico, no es por eso menos autosuficiente; es más, se da su propia autosuficiencia[107] esencialmente mediante esa negación y elevación. —Cuando la mediación se convierte en condicionamiento y éste se destaca de modo unilateral, tanto se puede decir (y con ello no se dice mucho) que la filosofía debe a la experiencia (a lo *a posteriori*) su primer nacimiento (de hecho, el pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente), cuanto pueda decirse que uno es deudor del comer a los alimentos, pues sin ellos uno no podría comer; pero bajo esta relación el comer se representa precisamente como desagradecido, pues consiste en devorar aquello a lo que se debería estar agradecido. El pensamiento, en este sentido, no es menos desagradecido.

Sin embargo, la *inmediatez* propia del pensamiento (lo *a priori*), reflejada hacia sí y por ello mediada dentro de sí, es la *universalidad*, su ser-cabe-sí en general. En esta inmediatez el pensamiento se encuentra satisfecho consigo mismo y radica ahí, por tanto, su indiferencia hacia la *particularización* y con ello también hacia su propio desarrollo. Le ocurre como a la religión, la cual posee siempre la misma naturaleza intensiva de la satisfacción y la felicidad, tanto si está desarrollada como si está ineducada, tanto si está formada como conciencia científica como si

permanece en la fe ingenua y en el corazón. Cuando el pensamiento permanece en la *universalidad* de las ideas (como ocurre necesariamente en las primeras filosofías, p. e. en el caso del *ser* de Parménides o del *devenir* de Heráclito, etc.) se le reprocha justificadamente su *formalismo*, y puede suceder incluso que filosofías más desarrolladas capten solamente los principios o determinaciones abstractas y, al tratar de lo particular, repitan [monótonamente] lo mismo, p. e. que en lo absoluto todo es uno o la identidad de lo subjetivo y lo objetivo. Respecto de la primera universalidad abstracta del pensamiento, tiene un sentido auténtico y fundamental decir que el *desarrollo* de la filosofía hay que agradecerlo a la experiencia. Por una parte, las ciencias empíricas no se quedan paradas en la percepción de las *singularidades* del fenómeno, sino que, en oposición a la filosofía, han elaborado la materia pensándola, o sea, hallando las determinaciones universales, géneros y leyes; de este modo, [las ciencias] preparan aquel contenido de lo particular para que pueda ser asumido dentro de la filosofía. Por el otro lado, las ciencias empíricas contienen por ello la exigencia, dirigida al pensamiento, de que éste alcance esas determinaciones concretas. La asunción de este contenido, que supera mediante el pensamiento lo que todavía hay en el contenido de inmediatez y de ser dado, es al mismo tiempo un desarrollo del pensamiento desde sí mismo. Como sea que, de este modo, la filosofía es deudora de su propio desarrollo a las ciencias empíricas, confiere ella al contenido de estas ciencias la forma máximamente esencial de la *libertad* (de lo *apriórico*) del pensamiento y la *acreditación de la necesidad*, la cual viene a sustituir a la confianza en el hallar y en el hecho experimentado; de este modo, el hecho se convierte en exposición y trasunto de la actividad original y perfectamente autónoma del pensamiento.

## § 13

Bajo la figura propia de la *historia externa*, el nacimiento y desarrollo de la filosofía se representa como *historia de esta ciencia*. Esta figura confiere a los grados de desarrollo de la idea la forma de una secuencia *contingente* y de algo así como una mera *diversidad* de los principios y de las realizaciones de estos principios dentro de las filosofías correspondientes. Pero el artífice de este trabajo de milenios es el espíritu viviente único cuya naturaleza pensante consiste en llevar a su conciencia *lo que él es*, y en tanto esto ha devenido así objeto, ha sido ya elevado a la vez por encima de ello [mismo] y ha venido a ser un peldaño más alto en sí mismo. Por una parte, la *historia de la filosofía* muestra en las *diversas* filosofías que van apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación y, por otra parte, muestra que los *principios* particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente *ramas* de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de

todas; por esta razón, aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, .la más rica y la más concreta.

Cuando se contemplan las muchas y *diversas* filosofías, hay que distinguir lo *universal* y lo particular de acuerdo con su propia determinación. Lo universal, tomado formalmente y colocado *junto* a lo particular, se hace él mismo particular. Tal colocación, cuando se trata de objetos de la vida común, aparece en seguida como inadecuada y disparatada, como sería el caso del que pidiese fruta y rechazara cerezas, peras, uvas, etc., por ser cerezas, peras o uvas y *no* ser fruta. Respecto de la filosofía, sin embargo, se permite justificar el desprecio hada ella en el hecho de que hay filosofías tan diversas y porque cada una sólo es *una* filosofía, pero ninguna *la* filosofía; como si las cerezas no fueran también fruta. Sucede igualmente que *junto* a una filosofía, cuyo principio es lo universal, se coloca otra, cuyo principio es algo particular; es más, se la coloca incluso junto a doctrinas que aseguran que no se da ninguna filosofía, considerando de esta manera que ambas son *sólo diversos* modos de ver filosóficos; algo así como si luz y tinieblas fueran simplemente designadas como dos especies *diversas* de la luz.

§ 14

El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica, es decir, se presenta *puramente dentro del elemento del pensamiento*. El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo *concreto* y de este modo es él *idea* y, en su total universalidad, *la* idea o *lo absoluto*. La ciencia de éste es esencialmente *sistema*, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como *concreto* y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, sólo es como *totalidad*:; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo.

Un filosofar *sin sistema* no puede ser nada científico; por lo demás, porque tal modo de filosofar expresa de suyo más bien un modo subjetivo de sentir, es él contingente según su contenido. Un contenido sólo se justifica como momento del todo; fuera de éste es una suposición infundada o certeza subjetiva; muchos escritos filosóficos se limitan así a expresar solamente *pareceres* y *opiniones*. Erróneamente se entiende por *sistema* una filosofía con un *principio* limitado, distinto de otros; por el contrario, es principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares.

§ 15

Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento. Y porque el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular.

§ 16

Como *enciclopedia* la ciencia no se expone con el desarrollo detallado de su particularización, sino que se debe limitar a los comienzos y a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares.

Cuántas son las partes particulares a las que corresponde constituir una ciencia particular permanece indeterminado mientras [no se sepa si] aquella parte, para ser algo verdadero, no ha de ser solamente un momento singularizado, sino ella misma totalidad. El todo de la filosofía constituye por ello verdaderamente *una* ciencia, pero se la puede ver también como un todo [compuesto] de varias ciencias particulares. La enciclopedia filosófica se distingue de cualquier otra enciclopedia corriente en que ésta suele ser algo así como un *conglomerado* de las ciencias, las cuales se asumen de manera contingente y empírica y entre las cuales también hay algunas que sólo llevan el nombre de ciencia y son ellas mismas una mera colección de conocimientos. La unidad a la que son llevadas las ciencias en esos conglomerados es ella misma *extrínseca* porque las ciencias ya fueron también tomadas extrínsecamente: es una *ordenación*. Por el mismo motivo, aparte de que los materiales son también de naturaleza contingente, esas ordenaciones no pasan de ensayo y muestran siempre aspectos que no encajan. Por tanto, además de que la enciclopedia filosófica excluye 1) los meros *conglomerados* de conocimientos, como de entrada aparece la filología, excluye también 2) en cualquier caso, las ciencias que tienen al puro arbitrio como fundamento suyo, como p. e. la heráldica; las ciencias de esta última clase son *positivas por los cuatro costados*. 3) Otras ciencias se llaman también positivas, las cuales sin embargo tienen un fundamento y comienzo racional; esta parte [racional y] que les es constitutiva pertenece a la filosofía, mientras su *aspecto positivo* les queda como propio. Lo positivo de las ciencias es, por su parte, de varias clases. 1) Su comienzo en sí mismo racional pasa a contingente porque esas ciencias han hecho descender lo universal hasta la *singularidad empírica* y hasta la *realidad efectiva*. Dentro de este campo de la mutabilidad y la contingencia no se puede hacer valer el *concepto*, sino sólo *razones*. La ciencia del derecho, por ejemplo, o el sistema de los impuestos directos e indirectos, exigen decisiones últimas que sean *exactas* y que caen fuera del *ser determinado en sí y por sí del concepto* y, por ello, dejan un margen para la determinación que, de acuerdo con una razón, puede tomarse así, mientras que de acuerdo con otra razón, podría tomarse asá, sin que se pueda zanjar finalmente [la cuestión] de manera segura. Lo mismo le ocurre a la idea de *naturaleza* cuando se dispersa en contingencias y entonces la *historia natural*, la *geografía*, la *medicina*, etc., vienen a dar en determinaciones de la EXISTENCIA, en modos y en distinciones, que

están determinadas por el azar extrínseco o por el arbitrio y no por la razón. También la *historia* pertenece a este grupo, en tanto que la idea es su esencia, pero sus fenómenos vienen a dar en la contingencia y el arbitrio. 2) Algunas ciencias son también *positivas* en la medida en que no conocen sus determinaciones como *finitas*, sino que las aceptan como *simplemente válidas*, aunque indiquen el tránsito de esas determinaciones y de toda su esfera a otra superior. Esta finitud de la *forma*, así como la primera finitud lo era de la *materia*, enlaza 3) con la finitud del *fundamento del conocimiento*, el cual consiste, en parte, en el raciocinio y, en parte, en el sentimiento, la fe, la autoridad de otros, en una palabra, en la autoridad de la intuición interior o exterior. También la filosofía que quiere cimentarse sobre antropología, hechos de conciencia, intuición interior o experiencia exterior, pertenece a este grupo. 4) Por último, puede también suceder que sólo sea empírica la *forma de la exposición de una ciencia* y que la intuición dotada de buen sentido ordene todo aquello que es mero fenómeno de un modo semejante a la secuencia intrínseca del concepto. A esta empiría le corresponde superar las *circunstancias exteriores y contingentes* propias de las condiciones, mediante las contraposiciones y la multiplicidad de los fenómenos tomados en su conjunto, con lo cual viene a hacer manifiesto lo *universal*. —Una física experimental bien precisa o una [buena] historia, etc., representan entonces la ciencia racional de la naturaleza o la ciencia racional de las conductas y hechos humanos bajo una imagen extrínseca que espejea el concepto.

## § 17

Por lo que se refiere al comienzo que la filosofía tiene que adoptar, parece que ella comienza con una suposición subjetiva, igual que las otras ciencias en general, a saber, con un objeto particular, y así como en los otros casos se toma [como comienzo] al espacio, al número, etc., parece que aquí hay que tomar al pensamiento como objeto del pensar. Sólo que eso es precisamente el acto libre del pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y, por tanto, *él mismo se engendra y da su objeto*. Más adelante, aquella posición que de este modo aparece como *inmediata*, debe convertirse en *resultado* en el interior de la ciencia y precisamente en su último resultado con el cual la filosofía alcanza de nuevo su comienzo y a él regresa. De este modo la filosofía se muestra como un círculo que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido en que lo tienen las otras ciencias, de manera que [en este caso] el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal[108]. O lo que es lo mismo, el concepto de la ciencia y, por consiguiente, el primero de los conceptos (que por ser el primero contiene la partición de que el pensar es objeto para un sujeto, al mismo tiempo extrínseco, que filosofa) ha de ser abarcado por la ciencia misma. Éste es precisamente su

único fin, su única actividad y meta, alcanzar el concepto de su concepto y lograr así el regreso a sí misma y su satisfacción.

§ 18

Del mismo modo que de una filosofía no puede darse una representación provisional y genérica, puesto que sólo el *todo* de la ciencia es la exposición de la idea, así también su *división* sólo puede concebirse desde ella. La división, como la idea de la que ha de tomarse, es aquí algo que se anticipa. Ahora bien, la idea se hace patente como el pensar simplemente idéntico a sí mismo y éste se hace patente igualmente como la actividad de ponerse ante sí para ser para sí, y, en este otro, estar sólo cabe sí[109]. Por ello la ciencia se divide en tres partes:

I. La *lógica*, ciencia de la idea en sí y para sí.
II. La *filosofía de la naturaleza*, como ciencia de la idea en su ser-otro.
III. La *filosofía del espíritu*, como ciencia de la idea que regresa a sí desde su ser-otro.

[110] Más arriba, en el § 15, hemos advertido que las distinciones entre las ciencias filosóficas particulares son solamente determinaciones de la misma idea y que ésta es lo único que se expone dentro de esos diversos elementos. En la naturaleza no hay otra cosa a conocer que no sea idea, aunque ésta se encuentra [allí] bajo la forma de la *exteriorización*, lo mismo ocurre con el espíritu, en el cual siempre está la idea en cuanto está *siendo para sí* y *deviniendo en y para sí*. Una tal determinación, bajo la cual se presenta la idea, es al mismo tiempo un momento *que fluye*; por esta razón, cada ciencia particular ha de hacer al mismo tiempo estas dos cosas: conocer su contenido como objeto *que-está-siendo* e igualmente conocer en él su tránsito al círculo superior. La *representación* de la *división* tiene la imperfección, por tanto, de colocar las partes o ciencias especiales *una junto a otra* como si fuesen únicamente algo estático y en su partición fuesen algo sustantivo como *especies*[111].

# Primera Parte
# LA CIENCIA DE LA LÓGICA

## CONCEPTO PREVIO

§ 19

La lógica es la ciencia *de la idea pura*, esto es, de la idea en el elemento abstracto del *pensar*.

De esta determinación, como de otras que se contienen en este concepto previo, vale lo mismo que de los otros conceptos que se anticiparon más arriba sobre la filosofía en general, [a saber] que son determinaciones sacadas *de* la visión global del todo [acabado] y *de acuerdo* con ella.

Se puede desde luego decir que la lógica *es* la ciencia del *pensamiento*, de sus *determinaciones* y *leyes*, pero el pensamiento en cuanto tal constituye solamente la *determinidad universal* o el *elemento* en el que está la idea en cuanto lógica. La idea es el pensamiento no en cuanto formal, sino como la totalidad que se desarrolla a sí misma de las determinaciones y leyes propias del pensamiento, [totalidad] que él se da a sí mismo, no que la tenga [ya] y la encuentre en sí [mismo].

La lógica es por ello la ciencia *más difícil*, por cuanto no se las ha de haber con intuiciones, ni menos todavía, como la geometría, con representaciones sensibles abstractas, sino con abstracciones puras. Exige fuerza y práctica para recogerse en el pensamiento puro, retenerlo y moverse en él. Por otra parte, cabe ver la lógica como la ciencia *más fácil*, porque su contenido no es otro que el propio pensamiento y sus determinaciones corrientes, y éstas son las determinaciones *más simples* y al mismo tiempo lo *elemental*. Son además lo *más conocido*: ser, nada, etc.; determinidad, magnitud, etc.; ser-en-sí, ser-para-sí, uno, muchos, etc. Sin embargo, esta familiaridad más bien dificulta el estudio de la lógica porque, por una parte, se juzga con facilidad que no vale la pena seguir ocupándose de tales cosas bien conocidas ya y, por otra parte, porque es preciso por lo mismo adquirir ahora una familiaridad con ellas enteramente distinta, es más, incluso opuesta, a la familiaridad con que ya eran conocidas.

La *utilidad* de la lógica atañe a la relación con el sujeto en tanto que éste se procura una cierta formación para otros fines. La formación del sujeto mediante la lógica consiste en ejercitarse en pensar, porque esta ciencia es pensar del pensar, y en ir teniendo pensamientos en la cabeza también

en tanto que pensamientos. Sin embargo, por cuanto lo lógico es la forma absoluta de la verdad y, más que esto aún, es la misma verdad pura, lo lógico es algo completamente distinto de lo simplemente *útil*. Pero, como sea que lo más excelente[112], lo más libre y autosuficiente es también lo más útil, se puede también entender así lo lógico. Pero entonces su utilidad [para el individuo humano] se ha de encarar de manera distinta a la mera ejercitación formal del pensar.

## § 20

Tomemos el pensar con arreglo a su representación más próxima. Aparece entonces α) en primer lugar, en su significación usual y subjetiva, como una de las actividades o facultades espirituales *junto a* otras: sensibilidad, intuición, imaginación, etc., deseo, querer, etc. Su *producto*, la determinidad o forma del pensamiento, es lo universal o abstracto en general. El *pensar* en cuanto *actividad* es por ende lo universal *activo* y precisamente lo que *se* activa, siendo lo hecho o producido también lo universal[113]. El pensar, representado como *sujeto*, es *lo pensante* y la expresión simple del sujeto EXISTENTE, en cuanto pensante, es *yo*.

Las determinaciones que se ofrecen aquí y en los siguientes párrafos no hay que tomarlas como afirmaciones ni como *opiniones* mías sobre el pensar; con todo, ya que bajo esta manera provisional no puede tener lugar ninguna deducción o prueba, podrían valer como *Jacta* o hechos, puesto que en la conciencia de cada uno, si tiene pensamientos y los somete a consideración, ocurre empíricamente que ahí se da el sello de la universalidad y se dan al mismo tiempo las determinaciones que siguen a tal universalidad. En cualquier caso, una formación ya adquirida de la atención y de la abstracción se requiere desde luego para observar los hechos de la propia conciencia y las representaciones que uno tiene.

Ya en esta exposición previa hablamos de la distinción entre sensibilidad, representación y pensamiento; se impone hacerlo para captar la naturaleza y los modos del conocer[114]. Servirá, por tanto, como explanación llamar también aquí la atención sobre esta distinción. —Por lo que se refiere a lo *sensible*, se suelen tomar en primer lugar como aclaración su origen exterior, los sentidos o los «instrumentos» de los sentidos. Sólo que con la denominación de instrumento no se ofrece ninguna determinación de lo que se quiere decir con esta palabra. La distinción de lo *sensible* respecto del pensamiento hay que ponerla en que la determinación de lo sensible es la *singularidad* y siendo así que lo singular (de modo enteramente abstracto, el átomo) se encuentra también en conexión, lo sensible es una *exterioridad mutua*, cuyas formas abstractas más próximas son el *junto-a-otro* y el *después-de-otro*. —El *representar* tiene por contenido esa materia sensible, pero bajo la determinación de *lo mío*, o sea, de que tal contenido está en mí, y [también] bajo la determinación de la *universalidad*, de la referencia a sí, de la *simplicidad*. Aparte de lo sensible, la representación tiene también como contenido [otros] materiales procedentes del pensamiento autoconsciente, como las representaciones de lo justo, lo ético, lo religioso; y no resulta nada fácil precisar la distinción entre esas *representaciones* y los *pensamientos* de esos [mismos] contenidos. En este caso, tan pensamiento son el contenido como la forma de la universalidad ahí presente, a la cual ya le

pertenece que cierto contenido esté en mí, que sea en general representación. La peculiaridad de la representación, sin embargo, hay que ponerla en general, también bajo este respecto, en que ese contenido está en ella asimismo aislado. «Derecho», «justo» y [otras] determinaciones parecidas no se encuentran ciertamente bajo la exterioridad mutua propia del *espacio*. Según el tiempo aparecen desde luego una detrás de otra, pero su contenido no se ve afectado por el tiempo, es decir, que ese contenido no está representado dentro del tiempo como [algo] efímero y cambiante. Pero esas determinaciones, [que son] en sí espirituales, se sitúan igualmente *aisladas* sobre el ancho suelo de la universalidad interior y abstracta propia de la representación en general. Aisladas de este modo, son [determinaciones] *simples*: derecho, obligación moral, Dios. Pero la representación o bien se detiene en que el derecho es derecho, Dios es Dios, o bien (mejor formada) atribuye [otras] determinaciones a las primeras; por ejemplo, que Dios es creador del mundo, omnisciente, todopoderoso, etc.; en este caso se ponen en fila varias determinaciones simples y aisladas que permanecen una fuera de la otra sin atender al enlace entre ellas, el cual queda solamente indicado por la mención del sujeto [común a todas esas determinaciones]. La representación coincide aquí con el *entendimiento*, el cual se distingue de la representación solamente en que éste sienta relaciones de necesidad entre las determinaciones aisladas de la representación, mientras que ésta deja aquellas determinaciones *una junto a otra* dentro de su espacio indeterminado, ligadas por el mero «*también*». —La distinción entre representación y pensamiento tiene mayor importancia para nuestro asunto, porque se puede decir sencillamente que la filosofía no hace otra cosa que transformar representaciones en pensamientos, pero además desde luego, transforma los meros pensamientos en concepto.

Por lo demás, si para lo sensible se han propuesto las determinaciones *de la singularidad y de la exterioridad mutua*, todavía cabe añadir que también estas determinaciones son a su vez pensamientos y [que ellas mismas son] universales; en la lógica se mostrará que el pensamiento y lo universal son precisamente eso: que él es él mismo y su otro, que alcanza por encima de éste y nada se le escapa. Y siendo el *lenguaje* la obra del pensamiento, nada se puede decir con él que no sea universal. Lo que yo meramente *opino* es *mío*, me pertenece en cuanto [soy] este individuo particular. Ahora bien, si el lenguaje sólo expresa lo universal, resulta que yo no puedo decir lo que meramente *opino* [y hago mío]. Y lo *inefable* (sentimiento, sensación) no es lo más excelente ni lo más verdadero, sino lo menos significativo y no verdadero. Si digo «lo *singular*», «*este* singular», «aquí», «ahora», todo eso son generalidades. *Todo* y *cada uno* son un singular (éste) y, si son sensibles, son aquí y ahora. Igualmente, cuando digo «yo», quiero decirme a mí *en cuanto* soy *«éste»* que excluye a todos los demás; pero lo que [efectivamente] digo es todos y cualquiera, digo [un] yo que [como todos los yos] excluye a todos los otros[115]. —*Kant* se ha valido de la desacertada expresión de que yo *acompaño* a todas mis representaciones, sensaciones, deseos, acciones, etc.[116] Yo es lo universal en y para sí y la compañía es también una universalidad, pero bajo la forma de la exterioridad. Todos los demás seres humanos tienen en común conmigo el ser «yo», así como a todas mis representaciones, sensaciones, etc., les es común el ser *mías*. «*Yo*» empero, tomado abstractamente en cuanto tal, es la pura referencia a sí mismo haciendo abstracción del representar, del sensar y de cualquier estado o peculiaridad de la naturaleza, del talento o de la experiencia. El yo es por ello la existencia de la universalidad totalmente abstracta, lo abstractamente *libre*. Por eso, el yo es el *pensar* en cuanto *sujeto* y siendo así que yo estoy igualmente en todas mis sensaciones, representaciones y estados [subjetivos], resulta que el pensamiento está presente en todas partes y atraviesa como categoría todas estas determinaciones.

## § 21

β) Tomando al pensar como activo en relación con objetos (el *reflexionar sobre* algo), resulta que lo universal, en cuanto [es] ese producto de la actividad del pensar, contiene el valor de *aquello de lo que se trata*, lo *esencial*, lo *interior* y *verdadero*.

En el § 5 se ha mencionado la antigua creencia de que lo verdadero de los objetos, su condición propia y lo que les acaece, lo íntimo y esencial, aquello de qué va, no se encuentra *inmediatamente* en la conciencia, no es lo que se ofrece a la primera mirada u ocurrencia, sino que hay que ponerse a *reflexionar* sobre ello para llegar a la verdadera condición del objeto, ya que ésta se alcanza sólo por la reflexión.

## § 22

γ) Por la reflexión algo se *cambia* en el modo cómo el contenido está primeramente en la sensación, intuición, representación; así pues, sólo *mediante* un cambio es cómo llega a la conciencia la *verdadera* naturaleza del *objeto*.

## § 23

δ) Siendo así que con la reflexión aparece la verdadera naturaleza [de la cosa], y siendo así igualmente que este pensar es *mi* propia actividad, resulta que aquella naturaleza [verdadera] es tanto *producto* de mi espíritu (y precisamente en cuanto éste es sujeto que piensa, [o sea, es] producto mío con arreglo a mi universalidad simple) cuanto del yo que es *siendo cabe si*, o sea, de mi *libertad*.

Se puede oír continuamente la expresión *pensamiento propio* como si con ella se dijese algo significativo. En efecto, nadie puede pensar por otro, no menos que comer o beber; esa expresión es por tanto un pleonasmo. —En el pensar reside inmediatamente la *libertad* porque él es la actividad de lo universal y por ende un referirse a sí mismo abstracto, *un* ser-cabe-sí que con arreglo a la subjetividad carece de determinación y que con arreglo al *contenido* solamente está a la vez en la *cosa* y sus determinaciones. —Por consiguiente, cuando se habla de humildad o modestia, y [también] de soberbia, en relación con la filosofía, y la humildad o modestia se hacen consistir en no atribuir nada *especial* a la propia subjetividad, ni *en* el tener ni en el hacer, será preciso por lo menos absolver de soberbia a la filosofía, puesto que el pensar sólo es verdadero según el contenido en tanto está inmerso en la *cosa* y, según la forma, en tanto no es un ser o hacer *particular* del sujeto, sino que la conciencia se comporta como yo abstracto, como yo *liberado de todas las particularidades*, de cualesquiera propiedades, estados [subjetivos], etc., y solamente hace lo universal en lo cual él es idéntico a todos los individuos. Cuando Aristóteles[117] exige además mantenerse *digno* de un tal

comportamiento, esa dignidad que la conciencia se da consiste ciertamente en dejar correr el opinar y el tener por verdadero *particular* y en dejar que la *cosa* mande en uno mismo[118].

§ 24

De acuerdo con esta determinación, los pensamientos se pueden llamar objetivos, bajo cuya denominación hay que incluir también las formas contempladas primeramente por la lógica usual y que se suelen considerar meras formas del pensar *consciente*. Por consiguiente, la lógica coincide con la metafísica[119], la ciencia de las *cosas* plasmadas en *pensamientos* los cuales fueron tenidos por válidos[120] para expresar las *determinaciones esenciales* de las *cosas*.

La relación que guardan formas tales como concepto, juicio y silogismo con otras como causalidad, etc., sólo puede ofrecerse como resultado dentro de la misma lógica. Sin embargo, también hay que observar provisionalmente que al intentar el pensamiento hacerse con un *concepto* de las cosas, éste (y con él juntamente, de sus formas más inmediatas, juicio y silogismo) no puede consistir en determinaciones y relaciones que sean extrañas y exteriores a la cosa. Reflexionar, se ha dicho más arriba[121], conduce a lo *universal* de las cosas; y lo universal es precisamente uno de los momentos del concepto. Que en el mundo hay entendimiento o que en el mundo hay razón dicen lo mismo que la expresión «pensamiento objetivo». Esta última [expresión] es, sin embargo, incómoda porque demasiado comúnmente se considera que el *pensamiento* sólo pertenece al espíritu o a la conciencia y lo objetivo solamente se usa a su vez y en primer lugar para lo no espiritual.

§ 25

La expresión «*pensamientos objetivos*» indica la *verdad*, la cual ha de ser el *objeto* absoluto de la filosofía y no solamente su *meta*. Pero esa expresión señala en general al mismo tiempo una oposición y precisamente aquélla en torno a cuya determinación y valor giran el interés del punto de vista filosófico [propio] de este tiempo, así como la pregunta por la *verdad* y por el conocimiento de ella. Si las determinaciones del pensamiento están afectadas por una oposición firme, esto es, si son solamente de naturaleza *finita*, resulta entonces que son inadecuadas a la verdad, la cual es absolutamente en sí y para sí, y resulta también que la verdad no puede entrar en el pensamiento. El pensar que produce solamente determinaciones *finitas* y se mueve entre ellas se llama *entendimiento* (en el sentido más preciso de la palabra). Más exactamente, la *finitud* de las determinaciones

del pensamiento se ha de captar bajo un doble aspecto: uno, que ellas son *sólo subjetivas* y retienen la oposición permanente respecto de lo objetivo, y otro, que estas determinaciones en cuanto *contenido limitado* en general permanecen tanto en mutua oposición cuanto, más todavía, en oposición frente a lo absoluto. Ahora hay que considerar los *posicionamientos* dados[122] al pensamiento respecto de la objetividad [los cuales servirán] como introducción más próxima para explicar y aportar el significado de la lógica y el puesto que aquí se le otorga.

En mi *Fenomenología del espíritu*, la cual por esta causa, en su primera edición, fue rotulada como primera parte del sistema de la ciencia[123], se adoptó el camino de empezar por el primero y más simple fenómeno del espíritu, *la conciencia inmediata*, y de desarrollar su dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se muestra por este proceso. Para lograr tal cosa no era, sin embargo, posible detenerse en lo formal de la conciencia pura, pues el punto de vista del saber filosófico es al mismo tiempo el más rico y lleno de contenido en sí mismo y el más concreto; así pues, produciéndose como resultado, el saber filosófico presuponía también las figuras concretas de la conciencia, como, por ejemplo, la de la moral, de la eticidad, del arte, de la religión. Por consiguiente, el desarrollo del *haber*, [o sea,] de los objetos [que pertenecen] a partes propias de la ciencia filosófica, cae a la vez dentro de aquel desarrollo de la conciencia que pareció primeramente limitarse a lo formal; aquel desarrollo, por así decirlo, ha de suceder a espaldas de la conciencia, por cuanto el contenido se comporta como el en-sí respecto de la conciencia[124]. La exposición se hace por ello más detallada y lo que pertenece a las partes concretas [de la filosofía] coincide ya parcialmente con aquella introducción. —La consideración preliminar que hacemos aquí tiene más aún la incomodidad de poderse hacer solamente de manera histórica y raciocinante[125]; pero debe contribuir preferentemente a hacer ver que las preguntas sobre la naturaleza *del conocimiento*, sobre el *creer*, etc.[126], que se plantean en [el plano de] la representación y se consideran enteramente concretas, se retrotraen efectivamente a *simples* determinaciones de pensamiento y éstas sólo en la lógica reciben su verdadero tratamiento.

# A
# PRIMER POSICIONAMIENTO DEL PENSAMIENTO RESPECTO DE LA OBJETIVIDAD[127]
## Metafísica[128]

§ 26

La primera actitud es el proceder *ingenuo* que sin [tener] aún conciencia de la oposición del pensar dentro de sí y frente a sí, incluye la *creencia* en que, mediante la *reflexión*, *conoce* la *verdad*, o sea, que ha sido llevado ante la conciencia lo que los objetos son verdaderamente. Con esta fe, el pensamiento se dirige directamente a los objetos, reproduce desde sí mismo el contenido de las sensaciones e intuiciones, [convertido] en contenido del pensamiento, y con él se satisface como [contenido propio] de la verdad. Todas las filosofías noveles, todas las ciencias, e incluso el comportamiento y el esfuerzo cotidianos de la conciencia viven con esta fe.

§ 27

Por causa de la inconsciencia acerca de su oposición, este pensar, con arreglo a su haber, *puede* ciertamente ser auténtico filosofar especulativo, como puede también detenerse en las determinaciones *finitas* del pensamiento, es decir, en la oposición *aún irresuelta*. Aquí, en la introducción, sólo nos puede interesar la contemplación de esta actitud del pensar refiriéndola a sus límites y, por consiguiente, sólo consideraremos en primer lugar la filosofía más reciente[129]. En su forma más determinada y más próxima a nosotros, esta filosofía fue la *metafísica anterior* tal como se cultivó entre nosotros antes de la filosofía kantiana. Esta metafísica, aunque al ser referida a la historia de la filosofía resulte algo *pretérito*, está de suyo siempre presente [porque es] en general la *sencilla visión* que tiene el *entendimiento* de los objetos de la razón. La contemplación más cercana de su estilo [propio] y de su contenido principal tiene por ello ese interés actual.

§ 28

Esta ciencia consideraba las determinaciones del pensamiento como *determinaciones fundamentales de las cosas*; mediante esta suposición, a saber, que aquello que *es* se conoce tal como es en sí pensándolo, esta ciencia se colocaba en un punto de vista superior al de la posterior filosofía

crítica. Sin embargo *1)* aquellas determinaciones se tomaban como válidas de suyo en su abstracción y como aptas para ser *predicadas de lo verdadero*. Aquella metafísica suponía en general que el conocimiento de lo absoluto puede tener lugar *aponiéndole predicados* sin investigar las determinaciones del entendimiento con arreglo a su contenido y valor, ni [examinar tampoco] esta forma de determinar lo absoluto mediante la aposición de predicados.

Tales predicados son, por ejemplo, *existencia*, como ocurre en la proposición «*Dios existe»; finitud* o *infinitud*, cuando se pregunta si el mundo es finito o infinito; *simple*, *compuesto*, en la proposición «el alma es *simple*»; o también, «la cosa es *una*, un *todo*», etc. No se investigaba si tales predicados son algo verdadero en y para sí, ni tampoco si la forma del juicio puede ser forma de la verdad.

§ 29

Los predicados de esta clase son de suyo un contenido *limitado* y en seguida se muestran como inadecuados a la *plenitud* de la *representación* (de Dios, de la naturaleza, del espíritu, etc.) a la cual no agotan de ninguna manera. Resulta entonces que tales predicados, porque son predicados de un [solo] sujeto [de la proposición], están todos ellos unidos; pero son distintos por razón de su contenido, porque se toman desde *fuera* [de este sujeto como] *uno frente a otro*.

Los orientales intentaron eliminar el primer defecto determinando a Dios, p. e., mediante los *muchos* nombres que le atribuían; pero al mismo tiempo [se estimaba que] los nombres debían ser *infinitamente* muchos.

§ 30

*2)* Sus *objetos* [es decir, los de la metafísica] eran desde luego totalidades que pertenecen en y para sí a la *razón*, al pensamiento de lo universal *concreto* en sí mismo (*alma, mundo, Dios*), pero la metafísica los tomaba de la *representación* y, aplicándoles las determinaciones del entendimiento, los ponía como base, como [si fueran] *sujetos dados y acabados*, y sólo en aquella representación tenía la *regla* [para decidir] si los predicados eran o no convenientes [al sujeto del que se predicaban] y suficientes [para determinarlo].

§ 31

Las representaciones de alma, mundo, Dios, parecen garantizar al pensamiento, por de pronto, un *asidero firme*. Pero aparte de llevar mezclado el sello de la subjetividad particular y de poder tener, por consiguiente, un significado muy distinto, resulta que [estas representaciones] se ven más bien necesitadas de recibir primero la determinación firme del pensar. Esto lo expresa cualquier proposición en tanto que en ella, sólo mediante el predicado (en filosofía se dice, «mediante la determinación de pensamiento») viene ofrecido *lo que* el sujeto es, es decir, la representación inicial.

En la proposición: «Dios *es* eterno, etc.» se empieza con la representación «Dios»; sin embargo, lo que él *es* no se *sabe* todavía. Sólo el predicado enuncia lo que *es*. Por esta causa, dentro de lo lógico, donde el contenido sólo viene determinado bajo la forma del pensamiento, no solamente sería superfluo convertir estas determinaciones en predicados de proposiciones cuyo sujeto fuera «Dios» o el más vago «absoluto»[130], sino que además [este modo de proceder] tendría el inconveniente de evocar otra vara de medir [criterio o regla], distinta de la naturaleza misma del pensamiento. Por lo demás, la forma de la proposición, o más determinadamente del juicio, es inapropiada para expresar lo concreto (y lo verdadero es concreto) y especulativo; el juicio es unilateral por su forma y, en la misma medida, falso.

§ 32

*3)* Esta metafísica llegó a ser *dogmatismo* porque, según la naturaleza de las determinaciones finitas, tuvo que aceptar que entre *dos afirmaciones opuestas*, como lo eran aquellas proposiciones, una tenía que ser *verdadera* y la otra *falsa*.

§ 33

La *primera parte* de esta metafísica, en su forma ordenada, la constituía la *ontología*[131] o doctrina de las *determinaciones abstractas de la esencia*. A esta doctrina, por su multiplicidad y por su valor finito, le falta un principio; las determinaciones abstractas de la esencia se ve obligada a enumerarlas, por tanto, de manera *empírica y contingente, y* su contenido más concreto sólo puede ser fundamentado sobre la *aseveración* de que con tal o cual palabra se piensa precisamente eso; o también, otras veces,

haciendo hincapié en la etimología. Procediendo de este modo sólo se puede atender a [si] la *rectitud* del análisis coincide con el uso lingüístico, o también a la *completud* empírica, pero no a la *verdad* y *necesidad* de esas determinaciones en sí y para sí.

La pregunta de si ser, existencia, o finitud, simplicidad, composición, etc., son *verdaderos conceptos en y para sí* ha de resultar chocante para quien opine que sólo se puede hablar de la verdad *de una proposición* y que, cuando se trate de un *concepto* sólo se puede preguntar si se *apone* (como se decía) a un *sujeto* con verdad o no[132]; la no-verdad depende de la contradicción que se encuentre entre el sujeto de la representación y el concepto que debería predicarse de él[133]. Sin embargo, el concepto en cuanto concreto, e incluso toda determinidad en general, es en sí misma esencialmente una unidad de distintas determinaciones. Por consiguiente, si la verdad no fuese nada más que la ausencia de contradicción, lo primero que se debería investigar en todo concepto sería si no contiene de suyo una tal contradicción interna.

## § 34

La *segunda parte* era la *Psicología racional* o *Pneumatología*, la cual se refiere a la naturaleza metafísica del *alma*[134], es decir, del espíritu como una *cosa*.

La inmortalidad se investigaba dentro de la esfera donde tienen su lugar composición, *tiempo, cambio cualitativo, crecimiento* o *decrecimiento cuantitativo*[135].

## § 35

La *tercera parte*, la Cosmología, trataba del *mundo*[136], de su contingencia, necesidad, eternidad, limitación en el espacio y tiempo; de las leyes formales de sus cambios y además de la libertad de los humanos y del origen del mal.

En particular, en ese tratado se hacían valer preferentemente como oposiciones absolutas: contingencia y necesidad; necesidad extrínseca e intrínseca; causas eficientes y finales o causalidad en general y finalidad; esencia o sustancia y fenómeno; forma y materia; libertad y necesidad; felicidad y dolor; bien y mal.

## § 36

La *cuarta parte*, la *teología natural* o *racional*, trataba el concepto de Dios o su posibilidad, las pruebas de su existencia y sus atributos[137].

*a)* En el curso de esta contemplación de Dios por medio del entendimiento, cobra relieve la cuestión de qué predicados le convienen o no a aquello que *nosotros nos representamos* como Dios. La oposición entre realidad y negación se presenta aquí como absoluta; por ello, al *concepto* tal como lo comprende el entendimiento sólo le queda al fin la abstracción vacía de la *esencia* indeterminada, de la pura realidad o positividad, el producto muerto de la moderna Ilustración, *b)* El modo de *probar* [la existencia de Dios por parte] del conocimiento finito muestra en general la posición invertida de que se debe ofrecer un fundamento objetivo del ser de Dios, y éste se representa entonces como *algo mediado* por otra cosa. Este modo de probar, que tiene como regla la identidad [propia] del entendimiento, se ve cogido por la dificultad de dar el paso desde lo *finito* a lo *infinito*. Así resultaba que o bien no se podía librar a Dios de la finitud positivamente constante del mundo, y entonces Dios se debía determinar como sustancia inmediata del mundo (panteísmo), o bien Dios quedaba como un objeto frente al sujeto y de esta manera, por tanto, como algo *finito* (dualismo), *c)* Los *atributos*, debiendo ser a pesar de todo determinados y distintos, se hundían propiamente en el concepto abstracto de la realidad pura, de la esencia indeterminada. Pero en tanto que el mundo finito permanece aún en la representación como un ser *verdadero* y Dios frente a él, la representación pone entonces también distintas relaciones entre uno y otro que, determinadas como atributos, tienen que ser ellas mismas de naturaleza finita en cuanto relaciones a situaciones finitas (p. e. justo, bueno, poderoso, sabio, etc.), pero por otra parte esos atributos deben ser a la vez infinitos. Al llegar a este punto, esa contradicción sólo permite la vaporosa solución de empujarla hasta lo carente de determinación, hasta el *sensum eminentiorem*[138], mediante un aumento cuantitativo. Pero con tal solución el atributo es efectivamente aniquilado y reducido a mera palabra.

# B
# SEGUNDO POSICIONAMIENTO DEL PENSAMIENTO RESPECTO DE LA OBJETIVIDAD

## I. Empirismo

§ 37

La necesidad por una parte de un contenido *concreto* frente a las teorías abstractas del entendimiento, el cual no puede avanzar por sí mismo desde sus generalidades hasta la particularización, así como la necesidad por otra parte de una *parada firme* frente a la posibilidad de *poder demostrarlo todo* dentro del campo de las determinaciones finitas y según el método de éstas,

condujeron primeramente al *empirismo*, el cual en vez de buscar lo verdadero en el pensamiento mismo, va a recogerlo de la *experiencia*, de lo presente exterior e interior.

## § 38

Por una parte, el *empirismo* tiene esta fuente en común con la metafísica por cuanto ésta, para la acreditación de sus definiciones (es decir, de las suposiciones, como también de los contenidos más determinados), tiene igualmente como garantía a las representaciones, es decir, al contenido procedente de la experiencia. Por otra parte, la percepción singular es distinta de la experiencia, y el empirismo eleva el contenido perteneciente a la percepción, al sentimiento y a la intuición, a la *forma de representaciones, principios, leyes, etc. universales*. Eso sucede, sin embargo, en el sentido de que estas determinaciones universales (p. e. fuerza) no deben tener de suyo ninguna otra significación o validez que no sea la que tomaron de la percepción, ni deben tener tampoco ninguna justificación fuera de la interdependencia indicada en el fenómeno. La parada firme por el lado *subjetivo* lo tiene el conocimiento empírico en que la conciencia, en la percepción, tiene su *propio presente inmediato* y su *certeza*.

En el empirismo se encuentra este gran principio[139], a saber, que lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva y ahí tiene que estar [disponible] para la percepción. Este principio es contrapuesto al *deber ser* con el cual se hincha [la filosofía de] la reflexión y desprestigia la realidad efectiva y el presente valiéndose de un *más allá* que no puede tener otro asiento y existencia que el entendimiento subjetivo. Tal como hace el empirismo, la filosofía sólo conoce (§ 7) lo que *es*; lo que meramente *debe* ser y por ello *no está ahí*, eso, la filosofía no lo sabe. —Por el lado subjetivo hay que reconocer igualmente el importante principio de la *libertad* que se encuentra en el empirismo, a saber, que el ser humano debe ver por *sí mismo* aquello que ha de tener por válido en su saber y que eso lo debe saber estando *él mismo allí presente*. La realización *consecuente* del empirismo niega lo suprasensible en general en tanto que por el lado del contenido se limita a lo finito o, por lo menos, a su conocimiento y determinidad, y solamente permite al pensamiento la abstracción y la universalidad e identidad formales. —El engaño fundamental del empirismo científico consiste siempre en que utilizando las categorías metafísicas de materia, fuerza, etc., así como las de uno, muchos, universalidad e incluso infinito, y sacando además *conclusiones* al hilo de estas categorías, suponiendo entonces las formas del silogismo y aplicándolas, ignora sin embargo que él mismo contiene metafísica y la hace, y que utiliza aquellas categorías y sus enlaces de manera enteramente acrítica e inconsciente.

§ 39

Acerca de este principio se ha hecho en primer lugar la acertada reflexión de que en aquello que se llama *experiencia* (que se debe distinguir de la simple percepción singular de hechos singulares) se encuentran dos *elementos*; uno, la *materia* infinitamente *variada*, dispersa de suyo; otro, la *forma*, las determinaciones de la *universalidad* y *necesidad*[140]. La empiría exhibe desde luego muchas percepciones iguales; si se quiere, incontables; pero la universalidad es algo enteramente distinto del gran número. También garantiza la empiría, desde luego, percepciones de cambios *sucesivos* o de objetos *contiguos*, pero no un nexo de *necesidad*. Así pues, debiendo permanecer la percepción como fundamento de lo que ha de valer como verdad, la universalidad y necesidad aparecen como algo *injustificado*, como contingencia subjetiva; una simple costumbre cuyo contenido [igual] podría estar constituido de esta manera como de otra.

Una consecuencia importante de lo dicho es que, bajo este modo empírico, las determinaciones y leyes jurídicas o éticas, así como el contenido de la religión aparecen como algo contingente y se abandona su objetividad y verdad íntima.

Por lo demás, el escepticismo de *Hume*[141] a quien principalmente se refiere la reflexión anterior debe distinguirse muy mucho del *escepticismo griego*. El escepticismo de Hume pone como fundamento la *verdad* de lo empírico, del sentimiento, de la intuición, e impugna las determinaciones y leyes universales desde ahí, desde este fundamento, porque no se justifican por la percepción sensible. El viejo escepticismo estaba tan lejos de tomar el sentimiento y la intuición como principio de verdad que, antes que nada, cuidaba de revolverse contra lo sensible. (Sobre el escepticismo más moderno comparado con el antiguo, cfr. la Revista crítica de Filosofía de Schelling y Hegel, 1802, vol. I, n.º 2)[142].

## II Filosofía crítica

§ 40

La filosofía crítica tiene en común con el empirismo la aceptación de la experiencia como *única* base del conocimiento, a la cual, sin embargo, no concede valor para el conocimiento de verdades, sino solamente para el conocimiento de fenómenos.

En primer lugar, parte de la distinción entre los elementos que se encuentran al analizar la experiencia, la *materia sensible* y sus *referencias universales*[143]. Urgiendo, por tanto, la reflexión que hemos aportado en los parágrafos precedentes, [a saber] que en la percepción sólo se contiene de suyo *lo singular* y tan sólo eso *que acaece*, se *insiste* al mismo tiempo en el *factum* de que la *universalidad*, y *necesidad* se encuentran en lo que se llama experiencia como determinaciones igualmente esenciales. Ahora bien, puesto que este elemento no procede de lo empírico en cuanto tal, pertenece, por tanto, a la espontaneidad del *pensar* o es *a priori*. —Las determinaciones del pensamiento o *conceptos del entendimiento* agotan la *objetividad* de los conocimientos de experiencia. Contienen en general *referencias* y por ello se forman, mediante esos conceptos, juicios *sintéticos a priori* (eso es, relaciones originarias de opuestos)[144].

Que en el conocimiento se encuentran las determinaciones de la universalidad y necesidad, es un hecho que el escepticismo de Hume no discute[145]. Tampoco en la filosofía kantiana se encuentra nada más que un hecho presupuesto; según el lenguaje usual de las ciencias, se puede decir que esa filosofía sólo ha propuesto otra *explicación* de aquel hecho.

§ 41

Ahora bien, la filosofía *crítica* somete primero a investigación el valor de los *conceptos del entendimiento* utilizados por la metafísica (utilizados también, por lo demás, en las otras ciencias y en las representaciones corrientes). Esta crítica no entra, sin embargo, en el *contenido* mismo de estas determinaciones del pensamiento ni en la determinada relación que guardan entre sí, sino que las contempla con arreglo a la oposición entre *subjetividad* y *objetividad* en general. Esta oposición, tal como aquí se toma, se refiere (véase el parágrafo anterior) a la distinción de los elementos *dentro* de la experiencia. *Objetividad* significa aquí el elemento de la *universalidad* y *necesidad*, esto es, de las propias determinaciones del pensamiento: lo que se llama *apriórico*[146]. Pero la filosofía crítica amplía la oposición de tal manera que el *conjunto* de la experiencia, o sea, de aquellos dos elementos juntamente, viene a caer del lado de la subjetividad y frente a ella no queda más que la cosa-en-sí.

Las *formas* más próximas de lo *apriórico*, esto es, del pensar, y precisamente de éste en cuanto actividad subjetiva, sin atender a su objetividad, se ordenan de la manera que se expondrá seguidamente. —Una sistematización que, por lo demás, sólo descansa sobre bases psicológico-históricas.

§ 42

*a) La facultad teorética*, el conocimiento en cuanto tal.

Como *fundamento* determinado de los conceptos del entendimiento, esta filosofía invoca la *identidad originaria* del *yo* en el pensamiento (unidad trascendental de la autoconciencia)[147]. Las representaciones dadas por la sensación y la intuición son, según su *contenido*, algo *plural*, y también lo son igualmente según su forma, es decir, por la *exterioridad reciproca* de la sensibilidad en sus dos formas, espacio y tiempo, las cuales en cuanto formas (o lo universal) del intuir son ellas mismas *a priori*[148]. Eso plural del sensar e intuir es conducido a identidad, a una conexión originaria, en tanto que el yo lo refiere a sí mismo y lo une a sí en tanto conciencia una[149] (apercepción pura). Las maneras determinadas de ese referir son los conceptos puros del entendimiento, las *categorías*[150].

Es sabido que la filosofía kantiana se puso las cosas fáciles con el *hallazgo* de las categorías[151]. Yo, la unidad de la autoconciencia, es [algo] enteramente abstracto e indeterminado; ¿cómo se llega, por tanto, a las *determinaciones* del yo, a las categorías? Afortunadamente, en la lógica usual se encuentran las *diferentes clases de juicios* ofrecidas de antemano de manera empírica. Ahora bien, juzgar es *pensar* un objeto determinado. Luego las maneras distintas de juzgar previamente catalogadas proporcionan las distintas *determinaciones del pensar*[152]. —A la filosofía de *Fichte* le corresponde el profundo servicio de haber recordado a este propósito que las *determinaciones del pensamiento* deben ser mostradas con su *necesidad*, [o sea,] que deben ser *deducidas* de manera esencial[153]. —Esta filosofía, [la kantiana,] al tratar del método o de la lógica, debiera haber tenido la eficacia, por lo menos, de que las determinaciones del pensamiento o el material lógico usual, las *clases* de conceptos, de juicios y

de silogismos, ya no fueran solamente tomados de la observación, y comprendidos así de manera meramente empírica, sino que fueran deducidos del pensamiento mismo. Si el pensar tiene que ser capaz de demostrar algo, si la lógica tiene que exigir que se den *pruebas* y quiere enseñar a demostrar, tiene que ser capaz ante todo de demostrar su contenido más propio y de comprender la necesidad de éste.

§ 43

Por un lado, es por medio de las categorías que la mera percepción se eleva a objetividad, a *experiencia*; pero, por otro lado, estos conceptos, en cuanto unidades que solamente pertenecen a la conciencia subjetiva, condicionada por la materia dada, son de suyo vacíos y sólo tienen su aplicación y uso en la experiencia, cuya otra parte constitutiva, las determinaciones de la sensación e intuición, son también algo meramente subjetivo[154].

§ 44

Las categorías son incapaces de ser, por consiguiente, determinaciones de lo absoluto en cuanto éste no está dado en una percepción, y el entendimiento o conocimiento es, por tanto, incapaz de conocer las *cosas en sí*[155].

La *cosa en sí* (y bajo el término *cosa* se comprende también al espíritu, a Dios) expresa el objeto en la medida en que se *abstrae* de todo lo que éste es para la conciencia, de todas las determinaciones de la sensación, así como de todos los pensamientos determinados referidos a él[156]. Es fácil ver lo que queda entonces: lo *perfectamente abstracto*, lo completamente *vacío* solamente determinado como *lo más-allá*; lo *negativo* de la representación, de la sensación, del pensamiento determinado, etc. Y es igualmente simple la reflexión de que este *caput mortuum* es, él mismo, el mero *producto* del pensar y precisamente del pensar llevado hasta la pura abstracción; un producto del yo vacío que convierte esta vacía identidad suya en objeto para él. La determinación *negativa* que contiene esta identidad abstracta en forma de *objeto* se incluye igualmente entre las categorías kantianas y resulta así algo tan enteramente conocido como aquella identidad vacía[157]. Según esto, de lo único que hay que maravillarse es de haber leído tantas veces que no se sabe qué es la *cosa-en-sí*, nada hay tan fácil de saber como eso[158].

§ 45

Ahora bien, es la *razón*, la facultad de lo *incondicionado*, la que examina lo condicionado de estos conocimientos experimentales[159]. Lo que aquí se llama objeto de la razón, lo *incondicionado o infinito* no es otra cosa que el igual-a-sí-mismo o la ya citada (§ 42) *identidad originaria* del *yo* en el *pensar*. Se llama *razón* al yo *abstracto* o pensar que convierte esta *identidad* pura en su objeto o fin. (Véase la nota al parágrafo anterior.) A esta identidad simplemente *carente de determinación* le son inadecuados los conocimientos de experiencia porque éstos son precisamente conocimientos de contenidos *determinados*. En tanto ese incondicionado se toma como lo absoluto y verdadero de la razón (como la *idea*), los conocimientos experimentales vienen declarados como no verdaderos, como *fenómenos*[160].

§ 46

Interviene, sin embargo, la necesidad [que tenemos] de conocer esta identidad o la *cosa-en-sí* vacía. Pero siendo así que *conocer* no significa otra cosa que saber un objeto con arreglo a su contenido *determinado*; y siendo así también que «contenido determinado» implica una *conexión* compleja en sí misma y funda una conexión con otros objetos, y [siendo así también] que para la determinación de aquel infinito o *cosa-en-sí* esta razón [kantiana] no dispondría de otra cosa que de las *categorías*, resulta que al quererlas usar para ello, se hace *tránsfuga* (trascendente)[161].

Así llegamos al segundo aspecto de la *crítica de la razón*; y éste es de suyo más importante que el primero. El primero consiste, como sabemos, en la consideración indicada más arriba[162] de que las *categorías* tienen su fuente en la unidad de la autoconciencia y que, por consiguiente, el conocimiento [que se alcanza] por su medio no contiene en efecto nada objetivo; la objetividad que se atribuye a las categorías (§ 40, 41) es en sí misma algo meramente *subjetivo*. Si sólo se atiende a esto la crítica kantiana resulta meramente un *idealismo subjetivo* (o sea, tosco) que no se abandona al contenido, que sólo atiende a las formas abstractas de la subjetividad y objetividad y se detiene, precisamente de manera unilateral, en la primera de ellas, en la forma de la subjetividad como última determinación simplemente afirmativa. Pero al contemplar la denominada *aplicación* que la razón hace de las categorías para el conocimiento de sus objetos, se habla del contenido de ellas por lo menos según algunas determinaciones, y podría darse ocasión, por lo menos, para hablar de ese contenido. Es especialmente interesante ver cómo *Fiant* juzga esta *aplicación de las categorías a lo incondicionado*, es decir, cómo juzga él a la metafísica. Este modo de proceder debe ser aquí rápidamente tratado y criticado.

§ 47

*1)* El *primer incondicionado* que se contempla (véase más arriba § 34) es el *alma*[163]. —En mi conciencia me encuentro siempre a mí mismo α) como el *sujeto determinante*, β) como algo *singular* o algo simple-abstracto, γ) como lo *uno y lo mismo* en todo lo múltiple de lo que soy consciente, o sea, como *idéntico*, δ) como algo que *me distingue a mí*, en cuanto pensante, de todas las *cosas fuera de mí*.

Ahora bien, el proceder de la metafísica pretérita es correctamente denunciado por poner *determinaciones del pensamiento* en el lugar de estas determinaciones empíricas, o sea, de poner las correspondientes *categorías* mediante las cuales resultan las cuatro tesis siguientes: α) el *alma es sustancia*, β) es sustancia *simple*, γ) es *idéntica numéricamente* a lo largo de los distintos tiempos de su existencia y δ) está *en relación* con lo *espacial*.

Se hace notar que este tránsito tiene el defecto de que en él se confunden determinaciones de dos clases (*paralogismo*), a saber, determinaciones empíricas con categorías, [y se hace notar también] que es ilegítimo *concluir* desde aquéllas a éstas, es decir, poner las segundas en lugar de las primeras[164].

Se ve que esta crítica no expresa otra cosa que la advertencia de *Hume* citada más arriba (§ 39) de que las determinaciones del pensamiento en general (universalidad y necesidad) no se encuentran en la percepción, que lo empírico tanto según su contenido como según su forma, es distinto de la determinación del pensamiento.

Si lo empírico debiese constituir la legitimación del pensamiento, sería entonces exigible, desde luego, que éste pudiera justificarse exactamente en las percepciones. —Que del alma no se puede afirmar la sustancialidad, la simplicidad, la identidad consigo misma ni aquella autosuficiencia que se mantiene en su comunidad con el mundo material; todo eso se asienta únicamente en la crítica kantiana de la psicología metafísica, sobre la base de que aquellas determinaciones que la conciencia nos permite *experimentar* sobre el alma no son exactamente las mismas que las que el pensamiento produce a este propósito[165]. Sin embargo, según la exposición anterior[166], también Kant hace consistir el *conocer* en general, es más, incluso el *experimentar*, en que las *percepciones* sean pensadas, esto es, en que las determinaciones que pertenecen primeramente al percibir sean *transformadas* en determinaciones del pensar. —Siempre se debe considerar como un buen resultado de la crítica kantiana que el filosofar sobre el *espíritu* haya sido liberado del alma-*cosa* y de las categorías y, por consiguiente, de las cuestiones acerca de la *simplicidad* o *composición* del alma, de su *materialidad* [o no], etc. —Sin embargo, el punto de vista verdadero acerca de la *improcedencia*

de esas formas no consistirá, incluso para el sentido común, en que éstas sean *pensamientos*, sino en que tales pensamientos no contengan la verdad en sí y para sí. —Si pensamiento y fenómeno no se corresponden perfectamente, se puede entonces optar, por de pronto, por considerar como deficiente bien a uno, bien a otro. En el idealismo kantiano, cuando trata de lo racional, el defecto se endosa a los pensamientos, de modo que éstos se consideran insuficientes[167] por no ser adecuados a lo percibido ni a una conciencia que se limita al ámbito de la percepción en cuanto tal. Del contenido del pensamiento de por sí, aquí [en este punto] no se habla.

## § 48

*2)* A lo largo del intento de la razón por conocer lo incondicionado del *segundo* objeto (§ 35), o sea, *del mundo*, ella cae en *antinomias*[168], es decir, en la afirmación de dos tesis *contrapuestas* sobre *el mismo* objeto y [esto lo hace] precisamente de tal modo que cada una de esas tesis ha de ser afirmada con la misma necesidad. De ahí resulta que el contenido mundano, cuyas determinaciones vienen a dar en esa contradicción, no puede ser *en sí* sino solamente fenómeno. La *solución* está en que la contradicción no cae en el objeto en y para sí, sino que sólo le adviene a la razón cognoscente.

Aquí se habla de que el contenido mismo, es decir, las categorías de por sí, son lo que suscita la contradicción. Este pensamiento, a saber, que la contradicción que se asienta en lo racional mediante las determinaciones del entendimiento es *esencial* y *necesaria*, hay que considerarlo como uno de los avances más importantes y profundos de la filosofía de los tiempos modernos. Todo lo que tiene de profundo este punto de vista, lo tiene de trivial la solución; ésta consiste solamente en una ternura hacia las cosas mundanas. [Se considera, en efecto, que] la entidad mundana no puede tener en ella misma la mácula de la contradicción, sino que ésta *sólo* se puede atribuir a la razón que piensa, a la *esencia* del *espíritu*. Desde luego, nadie se opondrá a que el mundo *fenoménico* muestre contradicciones al espíritu que lo contempla; en efecto, el mundo es fenoménico tal como él es para el espíritu subjetivo, para la *sensibilidad* y el *entendimiento*. Ahora bien, si se compara la *esencia* mundana con la *esencia* espiritual, cabe maravillarse de la ingenuidad con que se sienta y pronuncia la afirmación de que no es la entidad mundana sino la que piensa, la razón, la que es contradictoria en sí misma. No sirve de nada matizar entonces que la razón cae en la contradicción *sólo* por la *aplicación de las categorías*[169], pues también se afirma al mismo tiempo que esta aplicación es *necesaria* y que la razón no dispone de otras determinaciones para conocer que las categorías[170]. Conocer es, en efecto, pensar *determinante* y *determinado*; si la razón sólo es pensar vacío o indeterminado, no piensa *nada*. Y si en definitiva la razón se reduce a aquella *identidad vacía* (véase el parágrafo siguiente) se verá al fin felizmente liberada de la contradicción mediante el sacrificio fácil de todo contenido y haber.

Se puede además advertir que la falta de una consideración más profunda de lo antinómico dio lugar primeramente a que Kant no aportara más que *cuatro* antinomias[171]. Vino a dar en ello presuponiendo la tabla de las categorías, igual que lo había hecho al tratar de los paralogismos, con lo cual aplicó la rutina, que más tarde se le hizo tan querida, de colocar meramente un objeto bajo un

*esquema* dispuesto aparte, en vez de deducir las determinaciones de este objeto partiendo de su concepto. Otras deficiencias en el tratamiento de las antinomias ya he tenido ocasión de mostrarlas en mi *Ciencia de la lógica*[172]. —El punto capital que se debe advertir es que lo antinómico no sólo se encuentra en los cuatro objetos específicos tomados de la cosmología, sino que se encuentra más bien en *todos* los objetos de todos los géneros, en *todas* las representaciones, conceptos e ideas[173]. Saber esto y conocer los objetos bajo esta propiedad pertenece a lo esencial de la contemplación filosófica; esta propiedad constituye aquello que más adelante se determinará como el elemento *dialéctico* de lo lógico.

§ 49

*3)* El *tercer* objeto de la razón es *Dios*[174] (§ 36) el cual debe ser conocido, esto es, *determinado, pensando*. Ahora bien, para el entendimiento toda determinación, contrariamente a la simple *identidad*, es solamente un *límite*, una negación en cuanto tal; así resulta que la realidad total sólo se puede entender como ilimitada, es decir, como *indeterminada*, y Dios, en cuanto compendio de todas las realidades o como ente realísimo[175], deviene un algo *abstracto simple* para cuya determinación sólo resta entonces la determinidad también simplemente abstracta, el *ser. Identidad* abstracta (que aquí [en este lugar de la filosofía kantiana] también se llama concepto) y *ser* son los dos momentos cuya unión es lo que la razón busca; esta unión es el *ideal* de la razón.

§ 50

Esta unión admite *dos caminos* o formas [para lograrla]. En efecto, se puede empezar por el *ser* y desde ahí pasar a lo *abstracto del pensar*, o viceversa, se puede llevar a cabo desde lo *abstracto* al *ser*.

Por lo que se refiere al comienzo desde el ser, éste se ofrece como lo inmediato, como un ser determinado de manera infinitamente múltiple, como un mundo pleno. Éste a su vez se puede determinar más precisamente como una colección de infinitas contingencias en general (en la prueba *cosmológica*[176]) o como una colección de infinitos *fines* y de relaciones *finalísticas* (en la prueba *físico-teológica*[177]*). —Pensar* este ser pleno significa quitarle la forma de las singularidades y contingencias y captarlo como un ser universal, necesario en y para sí, como ser activo que se determina con arreglo a fines universales, el cual es distinto de aquel ser

primero, abstracto; significa captarlo como *Dios*. El sentido principal de la crítica a esta vía es que ella es un concluir o un tránsito. En efecto, siendo así que las *percepciones* y su agregación (el mundo) no muestran tener en sí, en cuanto tales, la universalidad que el pensamiento alcanza purificando aquel contenido, esa universalidad no resulta, por consiguiente, justificada por aquella representación empírica del mundo. De esta manera, al ascenso del pensamiento a Dios desde la representación empírica del mundo, se le contrapone el punto de vista de *Hume* (como se hace también al tratar de los paralogismos, véase § 47); un punto de vista que declara improcedente *pensar* las percepciones, o sea, extraer de ellas lo universal y necesario.

Porque el ser humano es un ser que piensa, nunca el sano entendimiento humano, como tampoco la filosofía, se dejarán convencer de que para elevarse a Dios se tenga que partir solamente *de* y *desde* la intuición empírica del mundo. Esta elevación no tiene ningún otro fundamento que la contemplación que piensa el mundo, no la [contemplación] meramente sensible o animal. La *esencia*, la *sustancia*, el *poder universal* y la *determinación finalistica* del mundo son para el pensar y sólo para el pensar. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios[178] hay que verlas solamente como algo parecido a *descripciones* y análisis del *camino del espíritu* hacia el interior de sí[179], el cual es espíritu *que piensa* y piensa lo sensible.' La *elevación* del pensamiento sobre lo sensible, su *salida* por encima de lo finito hasta lo infinito, el *salto*[180] que se da a lo suprasensible rompiendo las series de lo finito, todo esto es el pensar mismo; este tránsito es *sólo pensar*. Si un tránsito de esta clase no debe realizarse, eso significa que no hay que pensar. Los animales, en efecto, no dan este paso; son *ellos* los que se quedan parados en la sensación y en la intuición empírica y por esta causa no tienen ninguna religión. Tanto en general como en particular hay que hacer dos clases de observaciones acerca de la crítica de esta elevación del pensamiento. En *primer lugar*, si esta elevación se presenta en forma de *silogismos* (las llamadas *pruebas* de la existencia de Dios), el punto de partida es entonces, desde luego, la contemplación del mundo, determinado de algún modo como agregación de contingencias o de fines y relaciones finalísticas. Dentro del pensar y en tanto éste hace silogismos, este punto de partida puede parecer como un *fundamento firme que permanece y se deja* tan enteramente empírico como al principio lo es esta materia. La referencia del punto de partida al punto de llegada, al cual se pasa, se representa así como solamente *afirmativa*, como un concluir desde *algo* que *es* y *permanece* a *otro algo* que asimismo *también es*. Pero el gran error consiste en querer conocer la naturaleza del pensar sólo bajo esta forma propia del entendimiento. Pensar el mundo empírico significa más bien, de manera esencial, cambiar su forma empírica y transformarla en un universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad *negativa* sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando se determina por la universalidad, *no se queda* con su primera figura empírica. El *haber* interno de lo percibido se extrae alejando y *negando* la cáscara (cfr. §§ 13 y 23). Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios son interpretaciones y descripciones deficientes de la elevación del espíritu desde el mundo a Dios, porque no expresan el momento de *negación* que se contiene en esa elevación o, mejor dicho, no lo ponen de relieve, pues [también es verdad] que diciendo que el mundo es contingente queda igualmente dicho que es meramente *caedizo*, fenoménico, *nulo* en sí mismo y de por sí. El sentido de la elevación del espíritu consiste precisamente en atribuir al mundo

un ser que sólo es sin embargo apariencia, no es el verdadero ser, no es verdad absoluta, sino que ésta se encuentra solamente en Dios más allá de ese fenómeno; sólo Dios es el verdadero ser. Siendo esta elevación *tránsito* y *mediación*, es ella igualmente *superación* del tránsito y de la mediación, pues aquello mediante lo cual Dios podría parecer mediado, el mundo, se declara más bien como lo nulo; solamente la *nulidad* del *ser* del mundo es el vínculo de la elevación, de modo que aquello que se presenta como mediador desaparece y, de este modo, con esta mediación, se supera incluso la mediación. Es sobre todo a esa relación, aprehendida solamente como una relación *afirmativa* entre dos entes, a lo que se atiene Jacobi cuando impugna la demostración del entendimiento[181]; le hace el justificado reproche de que con su modo de proceder está buscando *condiciones* (el mundo) al *incondicionado*, que lo *infinito* (Dios) se representa de este modo como *fundado* y *dependiente*[182]. Pero es que aquella elevación, tal como se da en el espíritu, corrige ella misma esta apariencia; su entero valor está más bien en la corrección de esta apariencia. Pero esa naturaleza verdadera del pensamiento esencial, superar en la mediación incluso la mediación, eso no lo ha captado Jacobi, de donde se sigue que el atinado reproche que dirige al entendimiento meramente reflexivo, lo toma equivocadamente como un reproche que toca al pensamiento en general y, por consiguiente, también al pensamiento racional.

Como explanación de ese pasar por alto el momento *negativo* [de la elevación a Dios] se puede traer como ejemplo el reproche que se hace al *spinozismo* de ser panteísmo y ateísmo[183]. La *sustancia absoluta* de Spinoza no es todavía, desde luego, el *espíritu* absoluto y con razón se exige que Dios sea determinado como espíritu absoluto. Pero cuando la determinación de Spinoza se expone como si él confundiera a Dios con la naturaleza, con el mundo finito, y como si convirtiera el mundo en Dios, se supone entonces que el mundo finito posee verdadera realidad efectiva, realidad *afirmativa*. Con tal presuposición, en efecto, se finitiza simplemente a Dios al establecer su unidad con el mundo y Dios queda [entonces] degradado a la mera multiplicidad finita y exterior de la EXISTENCIA. No se atiende a que Spinoza no define a Dios como la unidad de Dios y del mundo, sino como la unidad del *pensar* y de la extensión (del mundo material)[184], y entonces resulta que ya en esa unidad, incluso tomándola de esa manera enteramente inapropiada, el mundo viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno al que no se le atribuye efectiva realidad, de tal manera que este sistema ha de ser visto más bien como *acosmismo*[185]. Una filosofía que afirma que hay Dios y que *sólo hay* Dios no debiera ser presentada, por lo menos, como ateísmo. Y no obstante se atribuye religión a los pueblos que veneran como dioses a monos o vacas, estatuas de piedra o de bronce. Sin embargo, en el sentido de la representación, [lo que] va más bien contra el hombre [es] renunciar a la suposición de la representación, a saber, que este conglomerado suyo de finitud que se llama mundo tiene efectiva realidad. Que *no hay mundo*, o como ello se quiera expresar, aceptar algo así, se tiene fácilmente como completamente imposible o, por lo menos, como algo mucho menos posible que el que pueda caber en la cabeza de alguien que *no hay Dios*. Más fácilmente se cree (y esa fe no honra a quien la tiene) que un sistema niegue a Dios y no que niegue el mundo; se encuentra más comprensible que Dios sea negado que la negación del mundo.

La *segunda* observación se refiere a la crítica del *haber* que por de pronto se adquiere con esa elevación por el pensamiento. Este haber, si consiste solamente en las determinaciones de la *sustancia* del mundo, de su *esencia* necesaria, de una *causa finalísticamente ordenadora y rectora*, etc., no es desde luego adecuado a lo que se entiende o se debe entender por Dios. Ocurre, sin embargo, que, prescindiendo [ahora] de la rutina de suponer una representación de Dios y, de acuerdo con tal representación, juzgar de un resultado, aquellas determinaciones tienen ya un gran valor y son momentos necesarios de la idea de Dios. Sin apartamos de este camino, para llevar ante el

pensamiento aquel haber bajo su verdadera determinación, [o sea, para obtener] la verdadera idea de Dios, no hay que partir desde luego de un contenido subordinado. Las cosas mundanas *meramente contingentes* son una determinación muy abstracta. Las configuraciones orgánicas y sus determinaciones finalísticas pertenecen al círculo superior, *a la vida*. Pero aparte de que la contemplación de la naturaleza viva y de otras relaciones que las cosas presentes tienen con *fines*, puede mancharse con la insignificancia de [ciertos] fines e incluso con la mención pueril de fines y sus relaciones, con todo, la naturaleza viviente tampoco es efectivamente aquello a partir de lo cual se puede captar la verdadera *determinación* de la idea de Dios; Dios es más que algo vivo, es espíritu. Únicamente la naturaleza espiritual es el *punto de partida* más digno y más verdadero para pensar lo absoluto[186], en tanto el pensar se toma un punto de partida y quiere tomarse el más próximo.

## § 51

El *otro camino de la unión* mediante el cual se ha de lograr el ideal avanza desde *lo abstracto del pensar hasta* la determinación, para la cual sólo queda *el ser* (*prueba ontológica* de la *existencia de Dios*)[187]. La oposición que aquí se presenta es la oposición entre *pensar* y *ser*, ya que en la primera vía el *ser* es común a ambos extremos y la oposición [entre ellos] sólo se refiere a la distinción entre lo disperso [o singularizado] y lo universal. Lo que el entendimiento objeta a esta segunda vía es lo mismo que ya fue mencionado, a saber, que no encontrándose lo universal en lo empírico, del mismo modo y viceversa, en lo universal no se contiene lo determinado (y lo determinado es aquí el ser). O [lo que es lo mismo], el ser no se puede deducir del concepto ni obtenerse por análisis.

La crítica kantiana del argumento ontològico ha encontrado una acogida y aceptación tan favorable sin duda también porque Kant, para aclarar la distinción entre pensamiento y ser, usó el ejemplo de los *cien táleros* que con arreglo al concepto son cien, tanto si son posibles como si son reales; pero para *mi* hacienda eso constituye una diferencia esencial[188]. Nada puede ser tan clarificador como esto: que lo que yo pienso o me represento no por ello *es* todavía *efectivamente real*; [en efecto, nada puede ser tan clarificador] como el pensamiento de que el representar, o incluso el concepto, no bastan para ser. —Prescindiendo de que no sin razón se podría designar como una barbaridad llamar concepto a algo así como cien táleros, aquellos que repiten una y otra vez, contra la idea filosófica, que *pensar* y *ser* son *distintos*, deberían, sin embargo, sospechar desde el primer momento que eso no les es del todo desconocido a los filósofos. ¿Qué conocimiento se podría aportar más trivial que éste? Pero entonces habría que pensar que al hablar de *Dios* se trata de un objeto de otra clase que cien táleros y distinto de *cualquier otro* concepto particular, representación, o como se le quiera llamar. En efecto, todo lo *finito* es esto y *sólo* esto, a saber, que su *estar ahí es distinto de su concepto*, Pero Dios ha de ser expresamente aquello que sólo puede ser «*pensado como existente*», aquello cuyo concepto incluye dentro de sí al ser[189]. Esta unidad de concepto y ser es lo que constituye [precisamente] el concepto de Dios. —Ésta es aún, desde luego, una determinación formal

de Dios que, por esta causa únicamente, contiene en efecto la naturaleza del *concepto*. Pero que éste, en su sentido completamente abstracto, ya contiene el *ser*, es fácil de ver. Pues el concepto, tal como se determina en otra parte, es por lo menos, él también, la *referencia inmediata* a sí que procede por la superación de la mediación; y el ser no es otra cosa que eso. —Se puede desde luego decir que debiera parecer extraño que lo más íntimo del espíritu, el concepto, o también yo, o más aún la totalidad concreta que es Dios, no fueran por lo menos tan ricos como para poseer una determinación tan pobre como es *ser*, es más, la determinación que es la más pobre y más abstracta. Nada más pequeño, según su contenido, se puede ofrecer al pensamiento que el *ser*. Sólo esto podría ser aún más pequeño: lo que uno más o menos se representa en primer término con «ser», a saber, una *existencia* sensible exterior, como la del papel que tengo ante mí; pero de la existencia sensible de una cosa limitada y efímera no vamos [aquí] a hablar. Por lo demás, en virtud de la observación trivial de la crítica, que el pensamiento y el ser son distintos, se puede a lo sumo estorbar más o menos el paso del espíritu humano desde el *pensamiento* de Dios a la certeza de que él *es*, pero no se la puede impedir. Este tránsito, la inseparabilidad absoluta del pensamiento de Dios y de su ser, es también lo que [ahora] de nuevo se instaura en su derecho con el modo de ver propio *del saber inmediato* o de la *fe*, de lo cual hablaremos luego[190].

§ 52

De este modo, en su cima más alta, la *determinidad* queda para el *pensar* como algo *exterior*, el pensar se queda sólo y simplemente en *pensar abstracto*, al cual aquí [en este punto de la filosofía kantiana] se le llama siempre razón. Esta (y con ello llegamos al resultado) no proporciona más que la *unidad formal* para simplificar y sistematizar la experiencia; es un *canon* y no un *organon* de la *verdad*, no puede proporcionar una *doctrina* de lo infinito, sino solamente una *crítica* del conocimiento[191]. Esta crítica consiste, en su último análisis, en la *aseveración* de que el pensar sólo es en sí mismo la *unidad*, *indeterminada* y la *actividad* de esta indeterminada unidad.

§ 53

*b)*[192] La *razón práctica* se aprehende como la voluntad que se determina a sí misma precisamente de modo universal, es decir, como voluntad que piensa[193]. Debe ofrecer leyes imperativas y objetivas de la libertad, es decir, leyes tales que digan lo que *debe acaecer*. La justificación para tomar aquí el pensar como actividad *objetivamente determinante* (esto es, en efecto, *una razón*) se pone en que la libertad práctica se pueda *probar por experiencia*, es decir, que se pueda indicar en el fenómeno de la

autoconciencia. En contra de esta experiencia dentro de la conciencia recurre todo aquello que el determinismo alega tomándolo igualmente de la conciencia, en particular la inducción escéptica (que se encuentra también en Hume[194]) la cual parte de la *infinita variedad* de aquello que vale entre los humanos como derecho y obligación, es decir, como leyes de la libertad que deberían ser objetivas.

§ 54

Para aquello que el pensamiento práctico convierte en ley para sí, para el criterio del *determinarse* dentro de sí, no se dispone, aquí tampoco, de otra cosa que de la misma *identidad abstracta* del entendimiento, o sea, que el determinar no dé lugar a contradicción alguna. —Con eso, la razón *práctica* no va más allá del formalismo[195], lo cual sería ya lo último de la razón *teorética*.

Sin embargo, esta razón práctica pone la determinación universal, *el bien*, no solamente *dentro de sí*, sino que sólo comienza a ser propiamente práctica en la exigencia de que el bien tenga existencia mundana, objetividad externa, es decir, que el pensamiento no sea meramente *subjetivo*, sino objetivo en general. Sobre este postulado de la razón práctica volveremos más adelante[196].

§ 55[197]

*c) Al juicio reflexionante* se le adscribe el principio de un *entendimiento que intuye*[198], es decir, de un entendimiento en el cual lo particular, que sería *contingente* respecto de lo *universal* (para la identidad abstracta) y no podría deducirse de él, sea determinado por este mismo universal; cosa que se experimenta en los productos del *arte* y de la *naturaleza orgánica*.

Lo que tiene de estupendo la *Crítica de la facultad de juzgar* es que Kant ha expresado allí la representación, es más, el pensamiento *de la idea*. La representación de un *entendimiento intuitivo*, de la finalidad *interna*, etc., es lo *universal* pensado al mismo tiempo como *concreto* en sí mismo[199]. Únicamente en estas representaciones la filosofía kantiana se muestra, por tanto, *especulativa*. Muchos, en concreto *Schiller*[200], han

encontrado en la idea de lo *bello artístico*, de la unidad *concreta* del pensamiento y la representación, el camino para salirse de las *abstracciones* del entendimiento separador; otros [han encontrado esta salida] en la conciencia e intuición de la *vitalidad* en general, sea ésta la vitalidad natural o la intelectual[201]. —El producto artístico, lo mismo que la individualidad viviente, son ciertamente limitados en su contenido; sin embargo, la idea abarcante, también según el contenido, la coloca Kant en la armonía postulada de la naturaleza (o necesidad) con el fin de la libertad, o sea, con el fin final del mundo pensado como realizado[202]. Pero la pereza del *pensamiento*, como cabe llamarla, al encontrarse con esta idea suprema, tiene una salida demasiado fácil en el *deber ser* para mantenerse firmemente asido a la separación de concepto y realidad, y enfrentarse así a la realización efectiva del fin último. Por el contrario, la *presencia* de los organismos vivos y de la belleza artística muestran desde ya, incluso al *sentido* y a la *intuición*, la realidad *efectiva* del *ideal*. Las reflexiones kantianas sobre estos objetos serían, por tanto, especialmente apropiadas para introducir a la conciencia en la captación y en el pensamiento de la idea *concreta*.

§ 56

Aquí [en este punto de la filosofía kantiana] ha sido asentado el pensamiento de una relación entre lo *universal* del entendimiento y lo *particular* de la intuición, distinta de aquella que subyace en la doctrina de la razón teorética y práctica. Sin embargo, [a este pensamiento] no se le junta la visión de que esta [nueva relación] es la *verdadera*; más aún, *es* la *verdad* misma. Más bien esta unidad se toma únicamente tal como llega a la EXISTENCIA en los fenómenos finitos y se muestra en la *experiencia*. Por una parte, esa experiencia en el sujeto otorga en primer término el *genio*, o sea, la facultad de producir ideas estéticas, es decir, representaciones de la *imaginación* libre que sirven a una idea y dan que *pensar* sin que ese contenido haya sido expresado o se deje expresar en un *concepto*; por otra parte, [esa experiencia otorga también] el *juicio del gusto*, el sentimiento de

la *concordancia* de las *intuiciones* o representaciones en su libertad con el *entendimiento* en su legalidad[203].

§ 57

Y también para los *productos vivos de la naturaleza*[204], el principio de la facultad reflexionante de juzgar viene determinado como el *fin*, el *concepto* activo, lo universal determinado en sí mismo y determinante. Al mismo tiempo es alejada la representación de la *finalidad exterior o finita* en la que el fin solamente es forma extrínseca para el medio y el material en el que aquel [fin] se realiza. Contrariamente, en el *viviente* el fin es actividad y determinación inmanente en la materia, y todos los miembros son mutuamente uno para otro tanto medio como fin.

§ 58

Ahora bien, aunque en esa idea está superada la relación de entendimiento entre fin y medio, entre subjetividad y objetividad, sin embargo, en contradicción con lo dicho, se explica entonces el fin como una causa que *solamente* EXISTE y es activa *como representación*, esto es, como algo *subjetivo*; de este modo, por consiguiente, la determinación finalística se explica también como un principio para juzgar que sólo pertenece a *nuestro* entendimiento[205].

Después que el resultado de la filosofía crítica había sido que la razón sólo puede conocer *fenómenos*, quedaba por lo menos la posibilidad de elegir para la naturaleza viva entre dos modos de pensar *igualmente subjetivos* y, aun sin salirse del tratamiento kantiano, conocer una vinculación[206] [distinta], esto es, conocer los productos de la naturaleza no meramente con arreglo a las categorías de cualidad, causa y efecto, composición, partes constitutivas, etc. El principio *de la finalidad interna* retenido y desarrollado de manera científica habría conducido a otro modo superior de contemplar la finalidad.

§ 59

Con arreglo a este principio, la idea en su ilimitación total consistiría en que la universalidad determinada por la razón (el fin final absoluto, *el bien*) fueran efectivamente realizados en el mundo y precisamente por un tercero, [a saber] por aquel poder *(Dios)* que sienta y realiza por un igual este fin final, y en quien, como verdad absoluta, se resuelven, por consiguiente, aquellas oposiciones entre universalidad y singularidad, entre subjetividad y objetividad, y [los opuestos] se explican como carentes de autosuficiencia y verdad.

§ 60

Sólo que [en la filosofía kantiana] el *bien* (en el que se pone el fin final del mundo), ha sido determinado de antemano solamente como *nuestro* bien, como la ley moral *de nuestra* razón práctica; y así resulta que la unidad no va más allá de la concordancia del estado y eventos del mundo con nuestra moralidad[*][207]. Eso prescindiendo de que, incluso con esta restricción, el *fin final* o el *bien* es algo abstracto carente de determinación, como lo es aquello que debe ser *obligación*. Además, en contra de esta armonía, se suscita de nuevo y se afirma aquella oposición que ha sido puesta como *no verdadera* en su contenido, de tal modo que la armonía se determina como algo meramente *subjetivo* (algo tal que solamente *debe ser*, es decir, que al mismo tiempo *no* tiene *realidad*); [se determina] como algo *creído* a lo que sólo le conviene certeza subjetiva y no verdad, es decir, algo a lo que no se le atribuye aquella objetividad que le correspondería a la idea. —Y cuando esta contradicción parece haber sido disimulada desplazando hacia el futuro la realización de la idea en el *tiempo*, futuro en el que la idea también *sería*, resulta entonces que esta condición sensible, como lo es el tiempo, es más bien lo contrario de una solución de la contradicción, [porque] la representación de entendimiento que le corresponde es la de *progreso* sin término, lo cual es inmediatamente nada más que la misma contradicción que ya fue [anteriormente] puesta, perpetuándose continuamente.

Se puede hacer todavía una observación general sobre el resultado que ha tenido la filosofía crítica acerca de la naturaleza del *conocimiento* y que se ha erigido en uno de los prejuicios de la época, es decir, en una presuposición generalizada.

En todo sistema dualístico, y muy particularmente en el kantiano, su defecto fundamental se da a conocer por la inconsecuencia de *unir* lo que un momento antes se ha declarado autosuficiente y, por tanto, *imposible de unir*. Del mismo modo que ahora mismo se acaba de explicar que lo verdadero es lo unido, se declara en seguida más bien como verdadero que *los dos momentos*, a los cuales en la unión se les negó la subsistencia propia como verdad de cada uno, solamente así, tal como son por separado, tienen verdad y realidad efectiva. A este modo de filosofar le falta la simple conciencia de que con este ir de acá para allá lo que se pone de manifiesto es que cada una de estas determinaciones es de suyo insatisfactoria y el defecto consiste en la simple impotencia para pensar juntos dos pensamientos (y sólo según la forma hay *dos*). Es por ello la mayor inconsecuencia conceder, por un lado, que el entendimiento sólo conoce fenómenos y, por otro lado, afirmar este conocimiento como *algo absoluto* cuando se dice que el conocer no *puede* ir más allá, que ése es el *límite* absoluto, *natural*, del humano saber. Las cosas naturales son limitadas y solamente son tales, [o sea,] cosas naturales, mientras no *saben nada* de sus *límites* generales, mientras su determinidad es un límite sólo *para nosotros*, no *para ellas*. Algo se sabe como *límite* o falta, es más, algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está *más allá* [de ello]. Las cosas vivas tienen el privilegio del dolor por encima de las cosas que carecen de vida; incluso [se puede decir que] las cosas vivas sienten una determinidad *singular* como algo *negativo*, porque en cuanto vivas tienen en ellas mismas la *universalidad* de la vitalidad que está por encima del singular; en lo negativo de sí mismas se conservan, y esta *contradicción* la sienten como algo que existe en ellas. Esta contradicción está en ellas solamente en la medida en que las dos cosas se encuentran en un único sujeto, la universalidad de su sentimiento vital y la singularidad negativamente enfrentada a este sentimiento. Límite, falta de conocimiento, se determinan solamente *como* límite o falta por *comparación* con la idea *disponible* de la universalidad, de algo entero y perfecto. Es mera inconsciencia, por tanto, no caer en la cuenta de que ya la señalización de algo como finito o limitado incluye la prueba de la *presencia efectiva* de lo infinito e ilimitado, que el saber acerca de barreras sólo puede darse cuando lo que carece de barreras está *de este lado*, en la conciencia.

Sobre ese resultado acerca del conocer se puede aún añadir *otra observación*, a saber, que la filosofía kantiana no ha podido tener ninguna influencia en los tratados científicos. *Deja enteramente sin discutir las categorías* y *el método del conocimiento ordinario*. Cuando en los escritos científicos de aquel tiempo se toman a veces como punto de partida algunas tesis de la filosofía kantiana, se hace patente a lo largo del tratado que aquellas tesis eran únicamente un ornato superfluo y que se habría incorporado el mismo contenido empírico si se hubieran omitido aquellas primeras hojas[*][208].

Por lo que se refiere a una comparación más precisa de la filosofía kantiana con el *empirismo metafisicoide*, resulta que el empirismo *ingenuo* ciertamente se detiene en la percepción sensible, pero permite también una efectiva realidad espiritual, un mundo suprasensible, sea cual sea el modo de constituirse su contenido, proceda éste del pensamiento, de la fantasía o de donde sea. Con arreglo a la *forma*, este contenido se acredita del mismo modo que el del saber empírico: éste en la autoridad de la percepción exterior y aquél en la autoridad espiritual. Pero el *empirismo reflexionante* que convierte la *consecuencia* en principio combate ese dualismo del último y supremo contenido, y niega la autosuficiencia del principio pensante y de un mundo espiritual que se desarrolle dentro de él. El *materialismo o naturalismo* es el sistema *consecuente* del empirismo. —La filosofía kantiana opone simplemente a este [segundo] empirismo el principio del pensar y de la libertad, mientras se afilia al primer empirismo sin salirse en lo más mínimo de su principio general. El primer lado de su dualismo sigue siendo el mundo de la percepción y del entendimiento que reflexiona sobre él. Este

mundo, es cierto, se ofrece como un mundo de *fenómenos* [o de apariencias]. Pero esto a pesar de todo es una pura etiqueta, una determinación meramente formal, puesto que la fuente, el contenido y el modo de contemplarlo siguen siendo los mismos. El segundo lado es, por el contrario, la autosuficiencia del pensamiento que se comprende a sí mismo, el principio de la libertad, el cual lo tiene en común con la metafísica corriente de la época precedente, pero [al cual ha] vaciado de todo contenido sin poderle restituir ninguno. Este pensamiento, que aquí se llama *razón*, se ve privado de toda *autoridad* al ser despojado de toda determinación. El efecto principal de la filosofía kantiana ha sido el de despertar la conciencia de esta interioridad absoluta[209], la cual, aunque por causa de su abstracción resulte incapaz de desarrollarse hacia nada y de producir ninguna determinación, sea conocimiento, sea ley moral, se resiste sin embargo sencillamente a permitir y a conceder valor dentro de ella a lo que lleva la marca de la *exterioridad*. El principio de la *independencia de la razón*, de su absoluta autosuficiencia en ella misma, hay que verlo desde ahora como principio universal de la filosofía, como una de las convicciones[210] de la época[211].

# C
# TERCER POSICIONAMIENTO DEL PENSAMIENTO[212] RESPECTO DE LA OBJETIVIDAD
# El saber inmediato

§ 61

En la filosofía crítica se aprehende de tal modo el pensar que éste viene a resultar *subjetivo* y su *última* e insuperable determinación es la *universalidad, abstracta*, la identidad formal; así el pensar resulta opuesto a la verdad en tanto universalidad concreta en sí misma. En esta suprema determinación del pensar que sería la razón, no entran en consideración las categorías. —El punto de vista opuesto consiste en aprehender el pensar como actividad *de lo particular* solamente y, de esta manera, declararlo igualmente incapaz de captar la verdad.

§ 62

El pensar en cuanto actividad de lo particular sólo tiene las *categorías* como producto suyo y contenido. Éstas, tal como las retiene el entendimiento, son determinaciones *limitadas*, formas de lo *condicionado*, de lo *dependiente* y *mediado*. Para el pensar que se limita a ellas, lo infinito, lo verdadero, no es; no puede dar el paso hasta él (contra las pruebas de la existencia de Dios). Estas determinaciones del pensamiento se llaman también *conceptos*; consiguientemente, *concebir* un objeto no significa otra cosa que captarlo bajo la forma de algo *condicionado* y *mediado*, con lo cual, cuando este objeto es lo verdadero, infinito o incondicionado, concebirlo significa cambiarlo en algo condicionado y mediado, y de esta manera, en vez de captar lo verdadero pensándolo, convertirlo más bien en no verdadero.

Ésta es la única y simple [tesis] polémica que aporta ese punto de vista el cual afirma el saber tan sólo inmediato de Dios y de lo verdadero. En tiempos pasados fueron apartadas de Dios las llamadas representaciones antropomórficas de toda clase en tanto que finitas y, por ende, indignas del infinito, y así Dios avanzó ya hacia entidad considerablemente vacía. Pero las determinaciones del pensamiento no fueron aún generalmente comprendidas como antropomórficas; más bien, el pensamiento servía para eliminar la finitud de las representaciones de lo absoluto, de acuerdo con la convicción de todos los tiempos, mencionada ya más arriba[213], de que sólo mediante la reflexión se alcanza la verdad. Pero ahora, finalmente, también las determinaciones del pensamiento en general han sido explicadas como antropomorfismos y el pensar como la actividad *del finitizar únicamente*[214]. En el Anexo VII de las Cartas sobre Spinoza[215], *Jacobi* ha defendido como el que más esta [tesis] polémica, la cual por otra parte él la ha tomado de la filosofía de Spinoza y la ha utilizado para combatir el conocimiento en general. El conocimiento se comprende por parte de esta [actitud] polémica como conocimiento de lo finito solamente, como un avanzar mediante el pensamiento a través de *series*, de *condicionado* a *condicionado*, en las que cada término que es condición es a su vez solamente un condicionado; [se avanza por tanto] a través de *condiciones condicionadas*. Explicar y concebir significa entonces, por ende, mostrar algo como *mediado* por *otro; y* así viene a resultar que todos los contenidos son solamente algo *particular, dependiente* y *finito*; lo infinito, verdadero, Dios, reside fuera de la mecánica de esa conexión a la cual está constreñido el conocer. —Es importante que habiendo puesto la filosofía kantiana la finitud de las categorías ante todo en la determinación formal de su *subjetividad* solamente, en esta [actitud] polémica se hable de la categoría según su determinidad y se la conozca como finita en cuanto categoría. —Jacobi ha tenido ante los ojos particularmente el éxito espectacular de las ciencias de la naturaleza *(sciences exactes)* mediante el conocimiento de las fuerzas y leyes naturales. Inmanente a este campo de lo finito no se puede encontrar, desde luego, al infinito; en efecto, como Lalande ha dicho, él ha inspeccionado todo el cielo, pero no ha encontrado a Dios (Cfr. N al § 60)[216]. Como resultado último, lo *universal* vino a ser en este campo un conglomerado *indeterminado* de lo finito exterior, la *materia*; y Jacobi, con razón, no le vio otra salida a este camino del puro avanzar entre *mediaciones*[217].

## § 63

Al mismo tiempo se afirma que *la verdad es para el espíritu*, y eso hasta tal punto que sólo la *razón* es lo que constituye al ser humano y ella es *el saber acerca de Dios*. Pero porque el saber mediado se ha de limitar meramente a contenidos finitos, resulta que la razón es *saber inmediato*, *fe*[218].

*Saber, creer, pensar, intuir*, son las categorías que se presentan en este modo de ver y que, *suponiéndolas conocidas*, ocurre con demasiada frecuencia que se usan arbitrariamente, sólo con arreglo a simples representaciones y distinciones psicológicas. Lo que sea su naturaleza y su concepto, que es lo que importaría, eso es lo que no se investiga[219]. Así sucede que *saber* se contrapone muy frecuentemente a *creer*, mientras al mismo tiempo la creencia, determinada como saber inmediato, resulta por ello igualmente reconocida como un [cierto] saber. Se hallará también, desde luego como hecho empírico, que lo que uno cree está en la conciencia y que así, por lo menos, *sabe de ello*, y se hallará que lo que uno cree está en la conciencia como algo *cierto* y, por tanto, que uno *lo sabe*[220]. Además y sobre todo, *pensar* se contrapone al saber inmediato y al creer, y especialmente al intuir. Si el intuir se determina como *intelectual*, no se puede entonces llamar a eso más que intuición *pensante*, si [es que] no se quieren incluir ahí, en aquella intuición intelectual cuyo objeto es Dios, cosas tales como representaciones de la fantasía e imágenes. En la manera de hablar de esta filosofía ocurre que «creer» se dice también con referencia a las cosas comunes del presente *sensible*. *Creemos*, dice Jacobi[221], que tenemos un *cuerpo*, creemos en la existencia de las *cosas sensibles*. Pero entonces, si se habla de creer en lo verdadero y eterno, si se habla de Dios como algo manifiestamente dado en el saber inmediato o en la intuición, ya no se trata de cosas sensibles, sino de un contenido *universal en sí mismo* que sólo es objeto para el espíritu *que piensa*. También, cuando se entiende la *singularidad* como yo, como la *personalidad*, no en tanto yo *empírico* o personalidad *particular*, y sobre todo cuando se tiene ante la conciencia la personalidad de Dios, entonces se habla de personalidad *pura*, de la personalidad *universal en sí misma*; [pero] una personalidad así es pensamiento y sólo atañe al pensar. —*Intuición* pura además es sólo y enteramente lo mismo que pensar puro. «Intuir», «creer», expresan en primer término aquellas representaciones determinadas que en la conciencia ordinaria asociamos a estas palabras; así son ellas, desde luego, distintas del pensar, y esta distinción cualquiera la entiende poco más o menos. Pero ahora hay que tomar «creer» e «intuir» también en sentido superior, como fe en Dios, como intuición intelectual de Dios. Es decir, que hay que abstraer precisamente de aquello que constituye la distinción entre «intuir» y «creer», por una parte, y «pensamiento», por la otra. No hay que decir cómo «creer» e «intuir», trasladados a esta región superior, son todavía distintos del «pensar». Con esa distinción vaciada de sentido se pretende haber dicho y afirmado algo muy importante y [con ella se pretende] combatir determinaciones que son [en realidad] las mismas que las afirmadas. —La expresión «creer» goza, sin embargo, de la ventaja especial de recordar la fe *religiosa cristiana* y parece incluirla, o ser muy fácilmente lo mismo, de modo que ese filosofar creyente parece esencialmente piadoso y devotamente cristiano. Apoyándose en este carácter piadoso [esa filosofía] se toma la libertad de hacer sus aseveraciones gratuitas con más autoridad y mayores ínfulas. Pero no hay que dejarse engañar por la apariencia de aquello que se cuela mediante la mera igualdad de

palabras y hay que mantener firme la distinción [mencionada]. La fe cristiana incluye la autoridad de la iglesia, mientras que la fe de [la que habla] esa posición filosófica es más bien solamente la autoridad de la propia revelación subjetiva. Por lo demás, aquella fe cristiana es un contenido objetivo, rico en sí mismo, [es todo] un sistema doctrinal de conocimientos; pero el contenido de esa fe [de la doctrina del saber inmediato] es un contenido tan indeterminado en sí mismo que, por un lado, abandona más o menos vagamente aquel contenido [cristiano] y, por otro lado, abarca también la creencia en que el Dalai Lama, el toro, el mono, etc., o Dios, son; así que ella se limita de suyo a *Dios en general*, al *ente supremo*. La misma fe, en ese sentido que se pretende filosófico, no es otra cosa que la seca *abstracción* del saber inmediato[222], una determinación enteramente formal que no se debe confundir ni intercambiar con la plenitud espiritual de la fe cristiana, ni por el lado del corazón creyente y del Espíritu Santo que en él habita, ni por el lado de la doctrina plena de contenido.

Esto que aquí se llama fe y saber inmediato es, por lo demás, lo mismo que en otros lugares se llama inspiración, revelación en el corazón, contenido [innato o] implantado por la naturaleza en el ser humano e incluso también, de modo particular, sano entendimiento humano, *common sense*, sentido común. Todas estas formas cumplen el mismo cometido: la inmediatez con que se encuentra un contenido en la conciencia, o sea, un hecho en su interior, lo convierten en principio.

## § 64

Eso que este saber inmediato sabe es que lo infinito, lo eterno, Dios, que está en nuestra *representación*, también *es*. —Sabe que en la conciencia se encuentra indisoluble e inmediatamente enlazada a esta *representación* la certeza de su *ser*.

A la filosofía menos que a nadie le puede pasar por la cabeza querer contradecir estas tesis del saber inmediato; más bien le cabría alegrarse de que estas viejas tesis *suyas* que expresan precisamente el contenido enteramente universal de la filosofía, se hayan convertido también en alguna medida (y, desde luego, de esa manera afilosofica) en convicciones generales de la época. Más bien de lo único que cabe maravillarse es de que alguien juzgue estas tesis como opuestas a la filosofía, a saber, la afirmación de que aquello que se tiene por verdadero es inmanente al espíritu (§ 63) juntamente con la tesis de que eso es verdad para el espíritu *(ibíd.)*. Desde el punto de vista formal es especialmente interesante la tesis de que con el *pensamiento* de Dios está inmediata e inseparablemente unido su *ser*, [es decir] que a la *subjetividad* que posee el pensamiento en primer término le está inmediata e inseparablemente unida la *objetividad*. Es más, la filosofía del saber inmediato va tan lejos con su abstracción que [llega a afirmar que] la determinación de la EXISTENCIA no solamente está inseparablemente unida al pensamiento de Dios, sino que lo está también, en la intuición, a la *representación* de mi *cuerpo* y de las cosas *exteriores*. Si la filosofía está empeñada en demostrar esa unidad, es decir, en mostrar que ya en la naturaleza del pensamiento o de la subjetividad reside su inseparabilidad respecto del ser o de la objetividad, sea cual sea la forma de esa demostración[223], la filosofía ha de estar en cualquier caso bien contenta de que se afirme y se muestre que sus tesis son también *hechos de conciencia* y que, por consiguiente, concuerdan con la *experiencia*. La distinción entre la afirmación del saber inmediato y la filosofía sólo consiste en que el saber inmediato adopta una actitud excluyente o en que se coloca contra la filosofía. —Sin

embargo, la tesis en torno a la cual gira todo el interés de la filosofía moderna, se puede decir, fue también expresada por su fundador bajo el modo de la inmediatez: *cogito, ergo sum*. No hay que saber gran cosa de la naturaleza del silogismo, sino que [basta con saber] que la palabra *ergo* aparece en él, para tomar aquella tesis [cartesiana] como una conclusión [o silogismo]; pero ¿dónde estaría entonces el término medio?; y sin embargo es evidente que éste pertenece de manera más esencial al silogismo que la palabra *ergo*. Pero, si para justificar el nombre, alguien quiere llamar a la conexión que establece Descartes un «silogismo inmediato», esta forma superflua [de decir] no significa [entonces] otra cosa que un *enlace de representaciones distintas sin mediación*. Pero entonces [también] aquel enlace del ser con nuestras representaciones que viene expresado por la tesis del saber inmediato es nada más y nada menos que un silogismo. —De la disertación del Sr. *Hotho* sobre la filosofía *cartesiana* que apareció el año 1826[224], tomo las citas en las que el mismo *Descartes* explica expresamente que la frase *cogito, ergo sum* no es un silogismo; los lugares [donde esto se explica] son las Respuestas a las II Objeciones, De Methodo IV, Ep. 1, 118[225]. Del primero de estos pasajes entresaco las siguientes expresiones. Descartes dice primeramente que ser nosotros entes pensantes es *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*[226] y prosigue: *ñeque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*[227]. Y pues Descartes sabe lo que pertenece a un silogismo, añade aún que si en aquella frase se debiera encontrar una deducción mediante un silogismo, le correspondería a éste esa premisa mayor: *illud omne quod cogitat, est sive existit*[228]. Pero esta última tesis es tal que más bien se deduce de aquella primera.

Las expresiones de Descartes sobre la tesis de la inseparabilidad de mí mismo en cuanto pensante respecto del ser, o sea, que en la *simple intuición* de la conciencia se contiene y se ofrece este enlace, que este enlace es simplemente lo primero, el principio, lo más cierto y evidente de tal manera que no se puede imaginar ningún escepticismo suficientemente enorme para no concederlo, son expresiones tan elocuentes y determinadas que las recientes tesis de Jacobi y de otros sobre este vínculo inmediato sólo pueden valer como repeticiones superfluas.

## § 65

Este punto de vista [de Jacobi] no se contenta con haber mostrado del saber *mediado* que éste, tomado por *separado*, es insuficiente para la verdad, sino que la peculiaridad de ese punto de vista consiste en [sostener] que el saber *inmediato*, tomado solo y por *separado*, con exclusión de la mediación, tiene la verdad por contenido. —Precisamente con esas exclusiones este punto de vista se da a conocer como una recaída en el entendimiento metafísico, en el *aut/aut* que es propio de ese entendimiento y con ello efectivamente [recae] en la relación de la mediación extrínseca que [a su vez] descansa en el asirse a lo finito, es decir, a determinaciones unilaterales, más allá de las cuales ese modo de ver cree falsamente haberse colocado. Dejemos, sin embargo, este punto sin desarrollar; el saber inmediato excluyente es solamente afirmado como un *hecho* y aquí en la

introducción sólo hay que tomarlo con arreglo a esta reflexión extrínseca. De suyo atañe al [aspecto] lógico de la contraposición entre inmediatez y mediación. Pero ese punto de vista se niega a considerar la [verdadera] naturaleza del asunto, eso es, del concepto, pues una tal consideración conduce a la mediación y precisamente al conocimiento. La verdadera consideración, [o sea] la del [aspecto] lógico, encontrará su lugar en el interior de la ciencia misma.

Toda la segunda parte de la *lógica*, la doctrina de la *esencia*, es un tratado de la unidad de la inmediatez y la mediación, unidad que se pone esencialmente.

§ 66

Así pues, quedamos en que el saber inmediato hay que tomarlo como un *hecho*. Pero de este modo se lleva la consideración al campo de la *experiencia*, a un fenómeno *psicológico*. Puestas así las cosas, hay que decir que entre las experiencias más comunes se cuenta [la siguiente:] que verdades de las que se sabe muy bien que son el resultado de consideraciones complicadas y altamente mediadas, se presentan *inmediatamente* a la conciencia de aquellos para quienes tales conocimientos se han hecho corrientes. El matemático, como le ocurre a cada uno en la ciencia que ha estudiado, tiene inmediatamente presentes soluciones a las cuales le ha conducido un análisis muy complejo; cualquier persona instruida tiene inmediatamente presentes en su saber una multitud de modos de ver generales y de principios que solamente han surgido después de múltiples reflexiones y largas experiencias vitales. La facilidad que logramos en cualquier clase de saber, arte o habilidad técnica consiste en tener esos conocimientos y modos de actuar, cuando se da el caso, *inmediatamente* en la conciencia; es más, en tenerlos incluso en la actividad externa [identificados con ella] y en los propios miembros [corporales como habituación]. —En todos estos casos la inmediatez del saber no sólo no excluye su mediación, sino que ambas están de tal manera enlazadas, que el saber inmediato es precisamente producto y resultado del saber mediado.

Es igualmente trivial darse cuenta del enlace de la EXISTENCIA inmediata y su mediación. Semillas o padres, p. e., son una EXISTENCIA inmediata e inicial con respecto de los hijos, etc., que son engendrados. Pero las semillas, padres, etc., por mucho que sean *inmediatos* en cuanto

EXISTENTES en general, son también igualmente engendrados; y los hijos, etc., sin perjuicio de la mediación de su EXISTENCIA, son ahora inmediatos, puesto que *son*. Que yo *esté* en Berlín, este presente mío *inmediato*, está *mediado* por el viaje que hice hasta aquí, etc.

§ 67

Pero por lo que atañe al *saber inmediato* de *Dios*, de lo *justo*, de lo *ético* (y aquí vienen a dar las demás determinaciones de instinto, ideas infusas o innatas, sentido común, razón natural, etc.), sea cual sea la forma que se le dé a esa originariedad, siempre se da la experiencia general de que para llevar a la conciencia lo que ahí se contiene se precisa esencialmente *educación* o desarrollo (incluso para la *anamnesis platónica*)[229]. (El bautismo cristiano, aunque sea un sacramento, contiene también la obligación ulterior de una educación cristiana.) Por tanto, la religión, la eticidad, etc., por mucho que sean una *fe o* un saber *inmediato*, están simplemente condicionadas por la *mediación* que se llama desarrollo, educación, formación, etc.

En la afirmación de ideas *innatas*[230], como [también] en su negación, ha dominado una oposición entre determinaciones excluyentes, semejante a la que estamos considerando, o sea, la oposición, podemos decir, entre una conexión esencial e *inmediata* de ciertas determinaciones universales con el *alma* y otra conexión que ocurriría de manera extrínseca y estaría mediada por objetos y representaciones *dadas*. A la afirmación de las *ideas innatas* se le hacía el reproche empírico de que si todos los hombres poseen esas ideas, si tienen, p. e., el principio de contradicción en su conciencia, debieran saberlo, ya que aquel principio juntamente con otros parecidos se contaba entre las ideas innatas. Esta objeción puede atribuirse a un malentendido, por cuanto las determinaciones mencionadas como innatas no por ello debían serlo ya en *forma* de ideas o representaciones de algo [explícitamente] sabido. Pero contra el saber inmediato ese reproche es enteramente pertinente, puesto que tal saber afirma expresamente sus determinaciones en tanto están en la conciencia. —Si la doctrina del saber inmediato concede algo así como que, especialmente para la fe religiosa, es *necesario* cierto desarrollo o una educación cristiana o religiosa[231], resulta entonces una arbitrariedad querer ignorar lo mismo cuando se habla de creencia. O es falta de pensamiento no darse cuenta de que, concediendo la necesidad de la educación, se ha expresado precisamente el carácter esencial de la mediación.

§ 68

En las experiencias aducidas se invoca aquello que se muestra *vinculado* con el saber inmediato. Si este enlace se toma en primer término como algo así como una conexión meramente *extrínseca* y empírica, se

muestra entonces, incluso para la consideración empírica, como algo esencial e inseparable, puesto que es constante. Pero después, cuando de acuerdo con la experiencia de este saber inmediato, se toma este saber por sí mismo, en tanto es saber de Dios y de lo divino, se describe entonces esa conciencia generalmente como un *elevarse sobre* lo sensible, sobre lo finito, etc., así como sobre los deseos inmediatos e inclinaciones naturales del corazón; una elevación que llega hasta la fe en Dios y en lo divino y en ella acaba, de modo que esta fe es un saber y un tener por verdadero inmediatos, pero no por ello deja de tener aquel paso de la mediación como supuesto suyo y condición.

Ya hemos observado[232] que las llamadas pruebas de la existencia de Dios que expresan esta elevación partiendo del ser finito no son inventos de una reflexión artificiosa, sino que son las mediaciones propias y necesarias del espíritu aunque, bajo la forma acostumbrada de aquellas pruebas, esas mediaciones no encuentran su expresión acabada y correcta.

§ 69

El paso ya indicado (§ 64) desde la idea subjetiva hasta el ser[233] es lo que constituye el principal interés del punto de vista del saber inmediato, paso que [en esta doctrina] se afirma como una conexión esencialmente originaria y carente de mediación. Tomado este punto central, sin atender para nada a vinculaciones aparentemente empíricas, muestra directamente la mediación *en él* mismo, [es decir, en el saber declarado inmediato] y precisamente bajo su [propia] determinación, [o sea] tal como la mediación es verdadera, no como una mediación con y a través de algo extrínseco, sino decidiéndose[234] [el punto central] en sí mismo.

§ 70

La afirmación propia de este punto de vista es, en efecto, que ni la *idea* en cuanto pensamiento meramente *subjetivo*, ni meramente un *ser* para sí es lo verdadero; el ser [aislado,] sólo para sí, un ser [que] no [sea] de la idea es el ser finito y sensible del mundo. Queda así inmediatamente afirmado que la idea solamente *por medio* del ser y, viceversa, el ser solamente *por medio* de la idea, *es lo verdadero*. La tesis del saber inmediato acertadamente no

quiere la inmediatez indeterminada o vacía, el ser abstracto o la pura unidad para sí, sino la unidad *de la idea* con el ser. Es, sin embargo, pensamiento defectuoso no ver que la unidad de determinaciones *distintas* no es sólo unidad puramente inmediata, es decir, unidad enteramente indeterminada y vacía, sino que con aquella [unidad de determinaciones distintas] ha quedado sentado precisamente que cada una de ellas tiene verdad tan sólo mediada por la otra, o (si se quiere), que cada una sólo está mediada con la verdad mediante la otra. —Que la determinación de la mediación está incluso contenida en aquella inmediatez, ha sido así mostrado como un *hecho*, contra lo cual no le es lícito objetar nada al *entendimiento* con arreglo al principio propio del saber inmediato. Es sólo el entendimiento abstracto y corriente el que toma absolutamente, cada una de por sí, las determinaciones de inmediatez y mediación, y cree tener en ellas algo *firme* a partir de [su] distinción; de esta manera el entendimiento se crea [él mismo] la dificultad insuperable de unirlas; una dificultad que, tal como ha sido mostrado[235], del mismo modo que no se ofrece en el hecho [de conciencia], se disipa en el concepto especulativo.

§ 71

La unilateralidad de esta posición acarrea consigo determinaciones y consecuencias cuyos trazos capitales es conveniente todavía resaltar de acuerdo con la explicación ya realizada de su fundamento. *Primeramente*, habiendo sentado como criterio de verdad, no la *naturaleza* del *contenido*, sino el *hecho* de *conciencia*, resulta entonces que el saber *subjetivo* y la *aseveración* de que yo encuentro en *mi* conciencia un cierto contenido, son el fundamento de lo que se hace pasar por verdadero. Lo que yo encuentro en *mi* conciencia se amplía entonces a algo que hay que encontrar en la conciencia *de todos* y se hace pasar como la *naturaleza* misma de la conciencia.

En otro tiempo, al tratar de las llamadas pruebas de la existencia de Dios, se traía a colación el *consensus gentium*[236], al cual ya Cicerón apelaba[237]. El *consensus gentium* es una autoridad significativa y facilita el paso desde el hallazgo de un contenido en la conciencia de *todos* hasta la afirmación de que este contenido reside en la naturaleza misma de la conciencia y ello de modo necesario. Bajo esta categoría de la coincidencia *universal* subyacía la conciencia esencial (que no

escapa al sentido común menos instruido), de que la conciencia del individuo singular es al mismo tiempo una conciencia *particular* y *contingente*. Si no se investiga la naturaleza de esta conciencia, es decir, no se aparta lo que ella tiene de particular y contingente mediante una laboriosa operación de la reflexión, sólo a través de la cual será posible hallar lo universal en sí y para sí de la conciencia, resulta entonces que la coincidencia de *todos* [los humanos] respecto de un contenido sólo puede fundar la respetable presunción de que ese contenido pertenece a la naturaleza misma de la conciencia. Para el afán del pensamiento, de conocer como *necesario* todo aquello que se muestra como *universal*, el *consensus gentium* en cualquier caso no es satisfactorio; pero incluso si se aceptara que aquella universalidad del hecho fuera una prueba satisfactoria, no valdría como prueba a favor de la fe en Dios por causa de la experiencia de que hay individuos y pueblos en los que esta fe no se encuentra[*][238]. Pero nada hay más breve y cómodo que obligarse a hacer la simple *aseveración* de que encuentro un contenido en mi conciencia junto con la certeza de su verdad y que, por consiguiente, esa certeza no me pertenece en cuanto sujeto particular, sino que pertenece a la naturaleza misma del espíritu.

§ 72

Si el *saber inmediato* ha de ser el criterio de verdad, se sigue de ello *en segundo lugar* que cualquier superstición e idolatría se declara como verdad y que el contenido más injusto e inmoral de la voluntad está justificado. No es desde un saber que se llama mediado, o sea, desde raciocinios y silogismos, que el indio tiene por dios a la vaca y al mono, o al Brahman y al Lama, sino que lo *cree*. Pero los deseos e inclinaciones naturales ponen por sí mismos sus propios intereses en la conciencia, y los fines inmorales se encuentran en ella de modo enteramente inmediato; el buen o mal carácter expresaría [en el supuesto del saber inmediato] el *ser determinado* de la voluntad, el cual sería sabido en los intereses y fines [de cada uno] y precisamente de la manera más inmediata.

§ 73

Finalmente, el saber inmediato de Dios tendría que alcanzar solamente *que* Dios es, pero no lo *qué* es Dios; en efecto, lo último sería [ya] un conocimiento y conduciría a un saber mediado. De este modo, Dios en cuanto objeto de la religión, queda limitado expresamente a *Dios en general*, es decir, a lo suprasensible indeterminado, y la religión queda reducida, por lo que se refiere a su contenido, al mínimo.

Si fuera realmente necesario limitarse al esfuerzo de sostener *que hay un Dios* o a producir esa fe, no quedaría sino maravillarse de la indigencia de una época que se permite estimar lo más pobre del saber religioso como ganancia y haber llegado a volverse dentro de la iglesia a aquel altar que desde tiempos antiguos se encontraba en Atenas, dedicado *al dios desconocido*[239].

## § 74

Es necesario aún tratar brevemente de la naturaleza universal de la *forma de la inmediatez*. Es, en efecto, esta forma por sí misma la que, por ser *unilateral*, convierte su contenido en unilateral y, consiguientemente, lo hace *finito*. A lo *universal* esa forma le confiere la unilateralidad de una *abstracción*, de modo que Dios deviene la entidad carente de determinaciones. Pero Dios solamente puede ser llamado espíritu en tanto es conocido como aquel que *se media consigo* dentro de sí. Sólo de esta manera es él *concreto*, viviente y espíritu; *saber* a Dios como espíritu incluye precisamente mediación. —A lo *particular*, la forma de la inmediatez le confiere la determinación de *ser*, de referirá *a sí mismo*. Pero lo particular es precisamente el referirse *a otro* afuera de sí; mediante esa forma [por tanto], lo *finito* queda sentado como absoluto. Puesto que la forma, en tanto completamente abstracta, es *indiferente* ante *cualquier contenido* y es, por tanto, capaz de recibir a cualquiera de ellos, puede también sancionar igualmente contenidos idolátricos o inmorales, tanto como sus opuestos. Solamente el darse cuenta de que el contenido no es autosuficiente, sino que está *mediado por otro*, lo rebaja a su propia finitud y no verdad. Y este percatarse de ello es [ya] un saber que contiene mediación porque [ha captado] que el contenido la acarrea consigo. Sin embargo, un contenido sólo puede ser conocido como lo verdadero [enfáticamente], en tanto que él no está mediado con otro, en tanto no es finito, y por consiguiente en tanto está mediado consigo y, de esta manera, mediación y referencia inmediata a sí son una sola cosa. Aquel entendimiento que cree haberse librado del saber finito, de la *identidad* que es obra del entendimiento y es propia de la metafísica y de la Ilustración, vuelve de nuevo a convertir inmediatamente en principio y criterio de verdad a esta *inmediatez, es decir, a la referencia abstracta a sí mismo*, a la identidad abstracta. *Pensamiento abstracto* (forma de la metafísica

reflexiva) e *intuición abstracta* (forma del saber inmediato) son una sola y la misma cosa.

§ 75

El *enjuiciamiento* de esta tercera actitud que se ofrece al pensamiento como verdad sólo se ha podido emprender de una manera que indica ese modo de ver en el pensamiento mismo de manera inmediata y lo concede. [Pero] también se ha señalado como *fácticamente* erróneo que *se dé* un saber inmediato o un saber sin mediación, sea ésta con algo ajeno, sea consigo dentro de sí. Igualmente se ha declarado como fácticamente erróneo que el pensamiento se mueva *únicamente* entre determinaciones *mediadas* por *otro* (determinaciones finitas y condicionadas) y que esa mediación no se supere también en la misma mediación. Del *hecho* empero de un conocimiento de tal suerte que procede no valiéndose de la inmediatez unilateral ni tampoco de la mediación unilateral, la *lógica* misma y la *filosofía entera* son el [caso o] *ejemplo*.

§ 76

Si consideramos el principio del saber inmediato refiriéndolo al punto de partida, o sea, a la metafísica que más arriba hemos llamado *ingenua*[240], resulta de esta comparación que el saber inmediato ha *regresado* al comienzo que esta metafísica había adoptado en los tiempos modernos como filosofía *cartesiana*. En ambas se afirma:

*1)* La simple inseparabilidad del *pensar* y el *ser* del pensante. *Cogito ergo sum* es en efecto enteramente igual, tanto si en la conciencia se me manifiesta inmediatamente el ser, realidad o EXISTENCIA del yo (Descartes declara también de manera expresa, *Principia Philosophiae* 1, 9[241], que por «pensar» entiende en general la *conciencia* en cuanto tal), como si aquella inseparabilidad es el conocimiento simplemente *primero* (no mediado o demostrado) y *más cierto*.

*2)* Igualmente [se afirma en los dos modos de ver] la imposibilidad de desvincular la representación de *Dios* y su EXISTENCIA, de tal modo que ésta

se contiene mismamente en la representación de Dios, aquella representación sencillamente no se da sin la determinación de la EXISTENCIA y ésta es, por tanto, una EXISTENCIA necesaria y eterna[*][242].

*3)* Por lo que se refiere a la conciencia igualmente inmediata de la EXISTENCIA de cosas *exteriores*, esta conciencia no significa otra cosa que la conciencia *sensible*; que tenemos esa conciencia es el menor de los conocimientos. [De él] sólo tiene interés saber que el tal saber inmediato acerca del *ser* de las cosas exteriores es engaño y error, que en lo sensible en cuanto tal no hay verdad alguna y que el ser de estas cosas exteriores es más bien algo contingente y efímero, una *aparencia*; [tiene interés saber] que estas cosas son esencialmente esto: tener solamente una EXISTENCIA que es separable de su concepto o esencia.

§ 77

Sin embargo, ambas posiciones se distinguen en que:

*1)* La filosofía cartesiana *avanza* desde esta presuposición no demostrada y aceptada como indemostrable *hacia* un conocimiento ulterior y más desarrollado, y de esta manera ha dado origen a las ciencias de los tiempos modernos. El punto de vista de hoy, por el contrario, ha llegado al resultado de suyo importante (§ 62) de que el conocimiento que avanza entre mediaciones *finitas* sólo conoce lo finito y no contiene ninguna verdad; y exige [además] de la conciencia [que sabe] de Dios que ahí se detenga, en esa fe enteramente abstracta precisamente[*][243]

*2*) El punto de vista de hoy, por una parte, no cambia nada en el método introducido por Descartes, método que es el usual en el conocimiento científico, y promueve así igualmente las ciencias de lo empírico y lo finito que se originaron de aquel método. Por otra parte, sin embargo, este punto de vista rechaza aquel método para el saber de aquello que es infinito según su rico contenido, y, como no conoce otro, rechaza así *todos* los métodos para conocerlo. Se entrega así, por consiguiente, a la cruda arbitrariedad de las imaginaciones y aseveraciones, a la presunción moral, a un cierto orgullo del [propio] sentir o a una exagerada confianza en su criterio y

raciocinio, el cual se declara duramente contrario a la filosofía y a los filosofemas. La filosofía, desde luego, no permite un mero asegurar ni un figurarse, ni tampoco el caprichoso ir de acá para allá del raciocinio.

§ 78

La *oposición* entre una inmediatez autosuficiente del contenido y del saber, [por un lado], y una mediación igualmente autosuficiente que no sea asociable con la inmediatez [por otro], hay que apartarla, en primer término, porque es una mera *presuposición* y una *aseveración* arbitraria. Igualmente todas las otras presuposiciones y prejuicios han de ser abandonados cuando se ingresa en la ciencia, sean ellos tomados de la representación o del pensamiento, pues dentro de la ciencia es donde deben ser precisamente investigadas todas las determinaciones de esta clase y donde se debe conocer qué es lo que hay en ellas y en sus contraposiciones.

El *escepticismo*, en cuanto ciencia negativa llevada a término a través de todas las formas del conocer, podría ofrecerse como introducción [a la lógica], en la cual introducción se pondría en evidencia la nulidad de tales presuposiciones. Pero éste sería no sólo un camino insatisfactorio, sino también y por lo mismo, un camino superfluo, ya que lo dialéctico mismo es un momento esencial de la ciencia afirmativa, como en seguida se indicará[244]. Por lo demás, [este camino] debería también hallar las formas finitas como algo dado de manera empírica y acientífica. La exigencia de un tal escepticismo consumado es la misma que pide que la ciencia parta de la *duda universal*, esto es, de una carencia total de presuposiciones. Esta exigencia se lleva a cabo propiamente en la decisión de *querer* pensar con toda *pureza*, decisión que lleva a cabo la libertad[245], la cual abstrae de todo y comprende su propia y pura abstracción, es decir, la simplicidad del pensar.

# CONCEPTO MÁS PRÓXIMO Y DIVISIÓN DE LA LÓGICA

§ 79

Lo lógico, según la forma, tiene tres lados: α) *el abstracto* o *propio del entendimiento*; β) *el dialéctico* o *racional-negativo*; γ) *el especulativo* o *racional-positivo*.

Estos tres lados no constituyen tres *partes* de la lógica, sino que son tres *momentos de todo* lo *lógico-real*, es decir, de todo concepto o de todo lo verdadero en general. Pueden ponerse en conjunto bajo el primer momento, es decir, bajo el *entendimiento*, y así mantenerlos separados, pero de este modo no son tratados con [arreglo a] su verdad propia[246]. —La indicación que aquí se hace sobre las determinaciones de lo lógico, como también sobre su división, debe tomarse en cualquier caso como una indicación de carácter histórico y como anticipo.

## § 80

α) El pensamiento en cuanto *entendimiento* se queda parado en la determinidad fija y en la distintividad de ella frente a otra; un tal abstracto [así] delimitado vale para el entendimiento como siendo de suyo y como subsistente.

## § 81

β) El momento *dialéctico* es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas.

*1)* Lo dialéctico, tomado por el entendimiento como algo separado de por sí, especialmente cuando se hace patente en los conceptos científicos, constituye el *escepticismo*; éste contiene la mera negación como resultado de lo dialéctico. *2)* La dialéctica se considera habitualmente como una habilidad extrínseca que puede producir arbitrariamente una confusión en determinados conceptos y una mera *apariencia* de *contradicción* en ellos, de modo que [según este modo de ver] lo nulo no serían aquellas determinaciones, sino la apariencia [de contradicción], y lo que el entendimiento capta, por el contrario, sería más bien lo verdadero. Frecuentemente la dialéctica se considera como algo que no va más allá de un sistema subjetivo para columpiar raciocinios que van de acá para allá y de allá para acá. En ellos falta la riqueza de contenido, y su vaciedad se recubre con ese ingenio que aquel modo de raciocinar engendra. —Pero en su determinidad propia, la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general. La reflexión es en primer término un rebasar la determinidad aislada y un referirla de tal modo que, puesta en relación, se

mantiene por lo demás en su valor separado. La dialéctica, por el contrario, es este rebasar *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito.

§ 82

γ) *Lo especulativo o racional-positivo* aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar.

*1)* La dialéctica tiene un resultado *positivo* porque tiene un *contenido determinado* o [lo que es lo mismo], porque su resultado no es verdaderamente la *nada abstracta y vacía*, sino la negación de *determinaciones* [sabidas como] *ciertas*, las cuales se conservan en el resultado, precisamente porque éste no es una *nada inmediata*, sino un resultado. *2)* Este [resultado] racional, por consiguiente, aunque sea algo pensado e incluso abstracto, es a la vez algo *concreto* porque no es una unidad *simple*, *formal*, sino *unidad de determinaciones distintas*. Con meras abstracciones o pensamientos formales la filosofía nada tiene que ver en absoluto, sino solamente con pensamientos concretos. *3)* En la lógica especulativa se contiene la mera *lógica del entendimiento* y ésta se puede construir igualmente desde aquélla; para ello no se requiere otra cosa que omitir lo dialéctico y racional; de esta manera [la lógica especulativa] se convierte en la *lógica usual*, una *historia* [o enumeración] de varias determinaciones del pensamiento colocadas juntas y que en su finitud valen como algo infinito.

§ 83

La lógica se divide en tres partes:

I. *La doctrina del ser*.
II. *La doctrina de la esencia*.
III. *La doctrina del concepto y de la idea*.

Es decir, la lógica se divide en la doctrina del pensamiento:

I. en su *inmediatez* o doctrina del *concepto en sí*;
II. en su *reflexión* y *mediación* o doctrina del *ser-para-sí* y *aparencia* del concepto.
III. en su haber regresado a sí y en su ser-cabe-sí desarrollado[247] o doctrina del concepto *en* y *para sí*.

# PRIMERA SECCIÓN DE LA LÓGICA
# LA DOCTRINA DEL SER

§ 84

El ser es el concepto solamente *en sí*; las determinaciones del ser son determinaciones *que-están-siendo*[248], las cuales, al distinguirse, son *otras* una respecto de otra y su determinación más precisa (la forma de lo dialéctico) es un *pasar a otro*. Esta determinación progresiva es a la vez un *poner hacia fuera* y, por tanto, un despliegue del concepto que es *en sí*, y al mismo tiempo es el *ir-hacia-dentro-de-sí* del ser, un profundizar del ser en sí mismo. De la misma manera que la explicitación del concepto en la esfera del ser deviene la totalidad del ser, así también, con esta explicitación, se supera la inmediatez del ser o la forma del ser en cuanto tal.

§ 85

El ser mismo, como igualmente las determinaciones que seguirán, no sólo las del ser, sino todas las determinaciones lógicas en general, pueden considerarse como definiciones de lo absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*; más propiamente, sin embargo, siempre se podrá [ver así] solamente la primera determinación simple de cada esfera y, después, la tercera, en cuanto ésta es el regreso desde la diferencia a la simple referencia a sí. Esto es así porque definir a Dios metafísicamente significa expresar su naturaleza con *pensamientos* en cuanto tales; pero la lógica comprende todos los pensamientos tal como son aun en forma de pensamientos. Las *segundas* determinaciones, por el contrario, en tanto son

una esfera en su *diferencia*, son las definiciones de lo *finito*. Ahora bien, si se usara la forma de la definición sucedería que esta forma contendría [como sujeto] un sustrato de la representación suspendido en el aire, ya que incluso lo *absoluto*, que es como debe expresarse Dios en el sentido y en la forma del pensamiento, sigue siendo bajo la relación con su predicado (que es la expresión determinada y efectiva en pensamientos) sólo un pensamiento *mentado*[249], un sustrato de suyo indeterminado. Y porque el pensamiento, es decir, la COSA de la que aquí nos ocupamos, sólo se contiene en el predicado, resulta por ello que la forma proposicional es algo tan enteramente superfluo como lo es el sujeto mismo [de la proposición]. (Cfr. § 31 y, más adelante, el capítulo sobre el juicio.)

# A
# CUALIDAD

## a. Ser

§ 86

El *puro ser* constituye el comienzo porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada mediato ni más determinado.

Para solventar todas las dudas y reminiscencias que se pueden oponer en contra de que la ciencia se inicie con el *ser* vacío y abstracto, basta simplemente con cobrar conciencia de lo que comporta la naturaleza del empezar. El ser puede ser determinado como yo = yo[250], o bien como la *indiferencia absoluta* o la *identidad, etc*.[251]. Ahora bien, siendo necesario comenzar, sea con un simple *saber*, es decir, con la certeza de sí mismo, sea con una definición o intuición de lo *absolutamente verdadero*, pueden considerarse éstas o parecidas fórmulas como aquellas que deberían ser las primeras. Ahora bien, en la medida en que en el interior de tales fórmulas se encuentra ya una cierta *mediación*, no pueden ser verdaderamente las primeras; la mediación es un haber salido [ya] de un primero hacia un segundo y seguir adelante desde distintos. Si se toma verdaderamente yo = yo, o también la intuición intelectual[252] como lo primero solamente, en esta pura inmediatez no hay nada más que *ser*, así como, al revés, el ser (no ya como este ser abstracto, sino conteniendo dentro de sí la mediación) es puro pensar o intuir.

Si *ser* se expresa como predicado de lo absoluto, obtenemos así la primera definición de éste: *lo absoluto es el ser*. Ésta es la definición (en el pensamiento) simplemente inicial, la más abstracta y pobre. Es la definición de los *eleatas*[253], pero también la conocida definición que dice que *Dios es el compendio de todas las realidades*[254]. *O* sea, que se debe abstraer de la limitación que se halla en cada una de las realidades, de tal manera que Dios sea solamente lo *real* en toda realidad, el ente *realísimo*. Siendo así que «realidad» contiene ya una reflexión, esto mismo se expresa de manera más inmediata en lo que Jacobi dice del Dios de Spinoza, a saber que él es el principio del *ser en toda existencia*[255].

## § 87

Ahora bien, este ser puro es la *pura abstracción* y por tanto lo *absolutamente negativo* que, tomado igualmente de manera inmediata, es la *nada*.

*1)* De ahí se seguiría la segunda definición de lo absoluto, es decir, que él es la *nada*; de hecho tal definición se implica cuando se dice que la cosa-en-sí es lo indeterminado, lo que simplemente carece de forma y también de contenido; igualmente [se implica esta definición] cuando se dice que Dios es *solamente* el *ente supremo*[256] y nada más, ya que, en cuanto tal, Dios viene expresado como aquella misma negatividad; la *nada* que los budistas tienen como principio de todo y como fin último y meta de todo, es la misma abstracción. —*2)* Cuando la oposición queda expresada *con* esta inmediatez, *como ser y nada*, parece entonces demasiado chocante que tal oposición sea nula y que no se deba intentar fijar el ser y preservarlo del paso [a la nada]. [Pero] la reflexión ha de fracasar en este intento de buscar para el ser una determinación firme en virtud de la cual fuera distinto de la nada. Tómese, por ejemplo, aquello que permanece en todo cambio, la *materia* infinitamente determinable o, si se prefiere, y sin especial reflexión, cualquier EXISTENCIA *singular*, lo que tengamos más a mano, sensible o espiritual. Pero [ocurre entonces que] todas estas mayores y más concretas determinaciones ya no dejan al ser como *puro ser y* nada más, tal como el ser es aquí, en el comienzo, de manera inmediata. Solamente en y por esta pura inmediatez es [el ser] nada, un inefable; su distinción respecto de la nada es una mera *opinión* [o mención]. Propiamente se trata solamente de la conciencia de esos comienzos, es decir, que ambos no son más que abstracciones vacías y uno es tan vacío como el otro; el *impulso* a encontrar en el ser o en ambos [términos] un significado firme es la misma *necesidad* que impulsa hacia adelante al ser y a la nada y les confiere un significado verdadero, es decir, concreto. Este ir hacia adelante es la realización lógica y el *transcurso* que se presentará en lo que sigue. La reflexión que *encuentra* para estos comienzos determinaciones más profundas es el pensamiento lógico, mediante el cual tales determinaciones se producen, no de manera contingente, sino necesaria. —Toda significación que reciban más adelante deberá considerarse, por tanto, únicamente como una *determinación más próxima y* una definición *más verdadera* de lo *absoluto*; tal determinación y definición ya no será entonces una abstracción vacía como ser y nada, sino más bien un concreto del que ambos, ser y nada, son momentos. —La forma suprema de nada sería de suyo la *libertad*[257], pero ésta es la negatividad en tanto se sumerge en su propia profundidad hasta la máxima intensidad, y es ella misma afirmación, precisamente absoluta.

## § 88

La *nada* en cuanto es esto inmediato, igual a sí mismo, es también inversamente *lo mismo* que el ser. La verdad del ser, así como la de la nada, es, por consiguiente, la *unidad* de ambos; esta unidad es el *devenir*.

*1)* La proposición que afirma que *ser y nada son lo mismo* parece a la *representación* o al entendimiento una proposición tan paradójica que se tiene por algo quizá no dicho en serio. En efecto, es una de las proposiciones más duras a las que se atreve el pensamiento, ya que ser y nada son la oposición en su total *inmediatez*, esto es, sin que en ninguno de los dos extremos se haya ya *sentado* una determinación que contenga la referencia [de este extremo] al otro. Estos extremos *contienen*, sin embargo, esa determinación, como se ha mostrado en el parágrafo precedente, a saber, aquella determinación que es ciertamente la misma en ambos. Por ello, la deducción de su unidad es enteramente *analítica*, del mismo modo que en general todo el camino adelante del filosofar en cuanto metódico, esto es, en cuanto *necesario*, no es nada distinto de *poner* meramente lo que ya está contenido en un concepto[258]. —Tan correcto como afirmar la unidad del ser y la nada lo es también decir que son *simplemente diversos*, que uno no es lo que el otro es. Sólo que, porque aquí la distinción aún no se ha determinado, pues ser y nada son todavía lo inmediato, resulta que la distinción tal como está en lo inmediato, es lo *inefable*, la mera *opinión* [o mención].

*2)* No se precisa gran cantidad de ingenio para ridiculizar la proposición que afirma que ser y nada son lo mismo o, más bien, para traer a colación disparates acompañados de la aseveración no verdadera de que se trata de consecuencias y aplicaciones de aquella proposición; por ejemplo, que es, por consiguiente, lo mismo que mi casa, mi hacienda, el aire necesario para respirar, esta ciudad, el sol, el derecho, el espíritu, Dios, *sean* o *no* sean. En tales ejemplos se esconden en parte fines *particulares*, la *utilidad* que algo tiene para mí, y a continuación se pregunta si *a mí* me es igual que la COSA útil sea o no sea. Pero ocurre que la filosofía es precisamente la doctrina apropiada para liberar a los humanos de una multitud infinita de fines y

propósitos finitos y hacernos indiferentes ante ellos, de modo que en cualquier caso nos sea igual que tales COSAS sean o no. Pero en la misma medida en que se habla de un *contenido*, con él se pone un conjunto que engloba *otras* EXISTENCIAS, fines, etc., que se presuponen *valiosos*, y a continuación se hace depender de *esos supuestos* que el ser o no-ser de un *contenido determinado* sea *lo mismo* o *no*. Se desliza, por tanto, una distinción llena de contenido bajo la distinción vacía entre ser y nada. Sin embargo, [también es verdad] que lo que sencillamente se pone bajo la determinación del *ser o* no-ser, son en sí fines esenciales, EXISTENCIAS absolutas e ideas. Pero esos objetos concretos siguen siendo algo completamente distinto de meros *entes* o *no-entes*. Abstracciones indigentes como ser y nada (y son las más indigentes de todas, porque son solamente las determinaciones del comienzo) son completamente inadecuadas a la naturaleza de aquellos objetos; un contenido más verdadero está mucho más allá de esas abstracciones y su oposición. En general, cuando se desliza un concreto bajo el ser y la nada, le sucede al pensamiento deficiente lo que le pasa siempre que se coloca ante la representación algo completamente distinto de aquello de que se habla; y aquí se habla sólo del ser y la nada abstractos.

*3)* Es muy fácil decir que la unidad del ser y la nada es *inconcebible*. Sin embargo, el concepto de esta unidad ha sido dado en los §§ que anteceden y no es más que lo que allí se ha ofrecido; concebir esa unidad no significa nada más que aprehender esto que ya se ha dicho. Sucede, sin embargo, que por concebir se entiende algo que está más allá del concebir propiamente dicho; se exige una conciencia más rica, con más aspectos, de modo que aquel concepto sea presentado como un caso concreto con el que el pensamiento esté ya familiarizado por su comportamiento habitual. En la medida en que el no-poder-concebir expresa solamente el no estar habituado a sostener firmemente los pensamientos abstractos sin mezcla de lo sensible y a captar proposiciones especulativas, no hay más que decir [a la objeción] que el modo propio del saber filosófico es siempre distinto de aquel modo de saber que es usual en la vida ordinaria, como es igualmente distinto del modo que domina en las otras ciencias [no filosóficas]. Pero si

no-concebir significa solamente que la unidad de ser y nada resulta imposible de *representar*, entonces lo que de hecho sucede es más bien que uno tiene infinitas representaciones de esta unidad; que no se posee tal representación sólo puede querer decir que uno no reconoce aquel concepto en cualquiera de esas representaciones y que no las ve como un ejemplo [o caso] del concepto. El ejemplo más próximo es precisamente el devenir. Todo el mundo tiene una representación del devenir y todo el mundo concederá, por tanto, que se trata de *una* representación; también concederá que si se analiza esa representación resulta que contiene la determinación de *ser* y también de lo que es simplemente otro respecto del ser, es decir, de *nada*; concederá igualmente que esas dos determinaciones son indivisas en esta representación *una*, de donde se sigue que devenir es unidad de ser y nada. —Otro ejemplo disponible, igualmente cercano, es el de *comienzo*; la COSA *no es todavía* en su comienzo, pero el comienzo no es tampoco su pura *nada*, sino que allí está ya su *ser*. El comienzo es también de suyo devenir, si bien [la palabra «comienzo»] expresa o [incluye] la atención [dirigida] al camino que continúa hacia adelante. —Para más adaptarse al modo de proceder usual en las otras ciencias, se podría empezar la lógica con la representación del comienzo, pensado éste en puridad, es decir, del comienzo en tanto que comienzo, y proceder al análisis de esta representación; quizá resultaría más aceptable presentar así como resultado del análisis [la tesis de] que ser y nada se muestran como indivisos en uno.

*4)* Queda, sin embargo, por señalar que la expresión «ser y nada son *lo mismo*», o también «*la unidad* de ser y nada», así como todas las demás *unidades* semejantes, como la de objeto y sujeto, etc., causan con razón escándalo porque lo equívoco e incorrecto de ellas reside en que resaltan la *unidad*, siendo así que la diversidad también está allí [presente], pero no se expresa igualmente, ni se reconoce (porque son [precisamente] ser y nada aquello de lo que se ha sentado la unidad), sino que se abstrae indebidamente de la diversidad y no parece que se la contemple. En efecto, una determinación especulativa no se deja expresar bien en la forma de una proposición tal. Hay que captar la unidad *en* la diversidad *allí presente* y *sentada* al mismo tiempo. *Devenir* es la expresión verdadera del resultado

de ser y nada en cuanto unidad de ambos; es no solamente *la unidad* de ser y nada, sino que es [igualmente] la *inquietud* dentro de sí, es decir, es una unidad que no es únicamente carencia de movimiento en cuanto referencia a sí, sino que por medio de la diversidad de ser y nada que está en ella, se contrapone a sí misma dentro de sí. —La *existencia* por el contrario es esta *unidad* o el devenir bajo esa forma de la unidad; por esto la existencia es *unilateral* y *finita*. La oposición está como si hubiera desaparecido; sólo está contenida *en sí* en la unidad, pero no está *puesta* en ella.

*5)* A la proposición que afirma que el ser es el paso a la nada y la nada el paso al ser, es decir, a la proposición del devenir, se le opone la proposición que dice que «*de la nada, nada se hace*», o «algo se hace solamente a partir de algo», [es decir, que a la tesis del devenir] se le opone, por tanto, el principio de la eternidad de la materia, del panteísmo[259]. Los antiguos se hicieron la reflexión bien sencilla de que la proposición «algo deviene de algo» o «de la nada, nada se hace» suprime de hecho el devenir, ya que aquello de lo que parte el devenir como igualmente aquello que deviene son uno y lo mismo[260]; se trata solamente en realidad de la tesis de la identidad abstracta propia del entendimiento. Debe sin embargo sorprender que las proposiciones «de la nada, nada se hace» o «algo sólo deviene de algo» se presenten aún en nuestro tiempo como algo enteramente inocente, sin ver en ellas el fundamento del panteísmo y sin darse cuenta de que los antiguos ya agotaron la meditación de tales tesis[261].

## b. Existir[262]

§ 89

El ser en el devenir, en cuanto uno con la nada, así como la nada en cuanto una con el ser, son solamente desapareciendo; el devenir coincide, por su contradicción interna[263], con la unidad en la cual ambos están superados; su *resultado* es, por consiguiente, el existir.

A propósito de este primer ejemplo hay que recordar, una vez por todas, lo que ya se dijo en el § 82 y en su N: que lo único que puede fundar un avance y un desarrollo en el saber es retener firmemente los resultados en su verdad. Cuando se muestra la contradicción en cualquier objeto o concepto (y *nada* hay *absolutamente* en ninguna parte en lo que no se pueda y deba mostrar la contradicción, es decir, determinaciones contrapuestas; el abstraer del entendimiento consiste precisamente en asirse a viva fuerza a una determinidad y en esforzarse en oscurecer y alejar la conciencia de la otra [determinidad] que allí reside) y cuando esa contradicción se reconoce, se suele entonces *sacar la* consecuencia de que «*por tanto*» ese tal objeto[264] es *nada*. Así *Zenón*[265] mostraba en primer lugar que el movimiento es contradictorio y que, por tanto, no *es; o* igualmente [procedían] aquellos antiguos que estimaban la generación y la corrupción (los dos modos del devenir) como determinaciones no verdaderas valiéndose de la expresión de que lo *uno*, eso es, lo absoluto, no nace ni perece. De este modo esa dialéctica se detiene exclusivamente en el aspecto negativo del resultado y abstrae de aquello que efectivamente se da al mismo tiempo, a saber, un resultado *determinado* que es aquí una pura *nada*, pero una nada que incluye el *ser* e igualmente un ser que incluye la nada dentro de sí. *Así* por consiguiente *1)* el existir es la unidad del ser y la nada en la que ha desaparecido la inmediatez de esas determinaciones y consiguientemente ha desaparecido la contradicción de su referencia [mutua]; una unidad en la que ambos están aún [pero] solamente como *momentos; 2)* ya que el resultado es la contradicción superada, el existir está ahora bajo la forma de la *simple unidad* consigo, o también como un ser, pero un ser con la negación o la determinidad; es el devenir puesto bajo la *forma* de *uno* de sus momentos, es decir, del ser.

§ 90

α) *El* existir es ser con una *determinidad*, la cual es, en cuanto inmediata o como determinidad que-está-siendo, la *cualidad*. El existir en cuanto reflejado *hacia sí* es [un] *existente, algo.* —Las categorías que se despliegan en el existir hay que ofrecerlas ahora de manera sumaria.

§ 91

La cualidad, en tanto determinidad que-está-siendo frente a la *negación* contenida en ella, aunque distinta de ella, es *realidad*. La negación, no ya la nada abstracta, sino como una existencia y *algo*, es sólo forma de éste, es como *ser-otro*[266]. La cualidad, siendo ese *ser-otro* su determinación propia, aunque en primer término distinto de ella, *es ser-para-otro*: una extensión de la existencia, del algo. El *ser* de la cualidad en cuanto tal, frente a esa referencia a otro, es el *ser-en-sí*[267].

§ 92

β) El ser firmemente asido como distinto de la determinidad, el *ser-en-sí*, sería solamente la abstracción vacía del ser. En el existir, la determinidad es una sola cosa[268] con el ser, la cual, puesta al mismo tiempo como negación, es *límite*, *barrera*. Por ende, el ser-otro no es un [algo] indiferente, [colocado] fuera de él, sino su propio momento. *Algo* es en primer lugar *finito* en virtud de su cualidad, y en segundo lugar es *mutable*[269], de modo que la finitud y mutabilidad pertenecen a su ser.

§ 93

Algo deviene un otro, pero lo otro es también un algo y deviene por consiguiente un otro, y así sucesivamente hacia lo *infinito*.

§ 94

Esta *infinitud* es la *mala* infinitud o infinitud *negativa*, por cuanto no es nada más que la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también [efectivamente] superado; o [lo que es lo mismo] esta infinitud expresa solamente el *deber-ser* de la superación de lo finito. La progresión hacia lo infinito está [de suyo] parada en la [mera] enunciación de la contradicción contenida en lo finito, a saber, que lo finito es tan *algo* como su *otro* y [aquella progresión] es la prosecución perennizadora del intercambio de esas determinaciones que conducen [sin fin] de la una a la otra.

§ 95

γ) Lo que efectivamente sucede es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. En su relación con otro, algo es ya un otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser un *otro*), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir *consigo mismo* y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*[270]. O, visto por el lado negativo, lo que

deviene otro[271] es lo *otro*, deviene lo *otro* de lo *otro*. Así el ser ha sido reproducido, pero como negación de la negación, y es el *ser-par a-sí*[272].

El dualismo que establece como insuperable la oposición entre finito e infinito, no se hace la simple consideración de que, tratado de esa manera, lo infinito es así solamente *uno de los dos*, que por consiguiente se convierte en un mero *particular*, adyacente al cual lo finito es el otro particular. Un infinito tal que sólo es un particular *junto a* lo finito, viene a tener en éste su barrera o límite y ya *no* es lo que debía, ya no es lo infinito, sino que es meramente *finito*. Bajo esta relación en que lo finito se pone *debajo* y lo infinito *arriba*, el primero *más acá* y el segundo *más allá*, se le atribuye al finito la *misma dignidad* de la subsistencia y la autosuficiencia que a lo infinito; el ser de lo finito se hace un ser absoluto: en ese dualismo [lo finito] se tiene firmemente en pie por sí solo. Si fuese tocado por lo infinito, por así decirlo, sería aniquilado; pero no ha de poder ser tocado por lo infinito, debe haber un abismo, una sima entre ellos imposible de escalar, lo infinito ha de *quedarse* siempre arriba y lo finito abajo. Creyéndose por encima de toda metafísica, la afirmación de la firme persistencia de lo finito frente a lo infinito permanece entera y únicamente sobre el suelo de la más ordinaria metafísica del entendimiento. Ocurre aquí lo mismo que expresa la progresión infinita, a saber, que unas veces se concede que lo finito *no es en y para sí* (o sea, que *no* le compete realidad efectiva autosuficiente, que no le compete ser *absoluto* o que es efímero), mientras *otras veces* eso se olvida y lo finito se representa meramente frente a lo infinito, simplemente separado de él y preservado de la aniquilación como autosuficiente y persistente de por sí. —Creyendo el pensamiento que de este modo se eleva a lo infinito, le ocurre precisamente lo contrario: llega a un infinito que sólo es finito; y, al mismo tiempo, lo finito, habiendo sido abandonado por lo infinito pero manteniéndose siempre junto a él, se convierte en un absoluto[273].

Si de acuerdo con la expuesta consideración de la nulidad de la oposición propia del entendimiento entre finito e infinito (a la cual se puede referir útilmente el *Filebo* de *Platón*[274]) se viene a dar fácilmente, también aquí, en la formulación de que «por tanto, lo infinito y lo finito son uno»; que lo verdadero, o sea, la verdadera infinitud se determina y se enuncia como unidad de lo infinito y lo finito; con ello, tenemos entonces que esa expresión contiene ciertamente algo correcto, pero es también equívoca y falsa como más arriba se ha notado de la *unidad* del ser y la nada[275]. Esa expresión provoca luego la justificada acusación de la finitización de la infinitud, o sea, de un infinito finito. Puesto que en aquella expresión, lo finito parece abandonado, no queda explícitamente expresado como *superado*. —O también, habiéndose caído en la cuenta de que lo finito, en cuanto puesto como uno con lo infinito, no podía de ninguna manera permanecer igual a como era fuera de esta unidad y que, por lo menos en su determinación, algo debía padecer (como el álcali en contacto con el ácido pierde algunas de sus propiedades) resulta que con lo infinito sucede lo mismo, [a saber] que en cuanto negativo ha de quedar desvirtuado también por su lado por causa de su contacto con lo otro [de él]. Y de hecho esto es lo que le sucede a lo infinito abstracto e unilateral del entendimiento. Pero lo verdaderamente infinito no se comporta sólo como ácido unilateral, sino que [a la vez] se mantiene a sí mismo: la negación de la negación no es una neutralización; lo infinito es lo afirmativo y solamente lo finito es lo superado.

En el ser-para-sí ha ingresado la determinación de la *idealidad*. El existir, captado primeramente sólo según su ser o según su afirmación, tiene realidad (§ 91) y, por tanto, también la finitud está primeramente bajo la determinación de la realidad. Pero la verdad de lo finito es más bien su *idealidad*[276]. Igualmente, también lo infinito del entendimiento, si se coloca *junto a* lo finito, y

siendo así solamente uno de los dos finitos, es un no-verdadero, [algo] *ideal*[277]. Esta idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello *idealismo*. En definitiva, todo consiste en no tomar como infinito a lo que por su misma determinación se convierte a la vez en un particular y finito. —Por esta causa hemos llamado aquí largamente la atención sobre esta distinción; el concepto básico de la filosofía, lo verdaderamente infinito, depende de ello. Esta distinción se despacha bien mediante las reflexiones enteramente sencillas, y por ello quizá de poca apariencia, que se contienen en el parágrafo.

## c. Ser-para-sí

§ 96

α) El ser-para-sí[278] en tanto referencia a sí mismo es *inmediatez* y en tanto referencia a sí mismo de lo negativo es ente-para-sí, lo *uno*: esto es, lo carente de distinción en sí mismo y, por consiguiente, lo *que excluye* de sí a lo *otro*.

§ 97

β) La referencia de lo negativo a sí mismo es referencia *negativa* y por consiguiente distinción de lo uno respecto de sí mismo, la *repulsión* de lo uno, esto es, poner *muchos unos*. De acuerdo con la *inmediatez* del ente-para-sí, estos muchos son *entes* y la repulsión de los unos que-están-siendo deviene, por tanto, su repulsión *mutua* en tanto están presentes, o *exclusión* mutua.

§ 98

γ) Los *muchos* son, sin embargo, lo uno que es lo otro, cada uno es uno y es también uno de los muchos; ellos son, por consiguiente, uno y lo mismo. O la repulsión considerada en sí misma resulta ser, en cuanto *comportamiento* negativo de los muchos unos entre sí, su *referencia* mutua de manera igualmente esencial; y puesto que aquellos a los que lo uno se refiere con su repulsión, son uno, resulta que lo uno en ellos se refiere a sí mismo. La repulsión es, por tanto, *atracción* de manera igualmente esencial y lo uno excluyente o el ser-para-sí se supera a sí mismo. La determinidad

cualitativa que en lo uno ha alcanzado su ser-determinado-en-y-para-sí ha pasado así a la determinidad *en tanto superada*, esto es, al ser en tanto *cantidad*.

La filosofía *atomística* es esta posición desde la cual lo absoluto se determina como ser-para-sí, como uno y como muchos unos[279]. Como fuerza suya fundamental fue también aceptada la repulsión que se ha mostrado en el concepto de lo uno; pero no [ocurrió] así [en el atomismo] con la atracción, sino que fue la *casualidad*, es decir, lo falto de pensamiento, lo que había de juntarlos. Habiéndose fijado lo uno en cuanto uno, el encuentro de éste con los otros ha de verse, entonces y en cualquier caso, como algo enteramente extrínseco. —El *vacío* que se toma como segundo principio junto a los átomos, es la misma repulsión representada como la nada *que-está-siendo* entre los átomos. —El atomismo moderno (y la física retiene siempre ese principio) ha abandonado los átomos tanto cuanto se atiene a partículas, moléculas, etc. De este modo se ha acercado a la representación sensible, pero ha abandonado la determinación dotada de pensamiento. Además, al poner una fuerza de atracción al lado de la fuerza de repulsión, se ha *completado* la oposición y mucho se ha aprendido [en suma,] con el descubrimiento de esta fuerza de la naturaleza, como la llaman. Pero la referencia mutua de las dos fuerzas que viene a constituir lo concreto y verdadero de ellas habría que rescatarlo de la turbia confusión con la que ha sido dejada, incluso en los *Principios metafísicos iniciales de la ciencia de la naturaleza* de *Kant*[280]. En los tiempos modernos, el modo de ver atomístico se ha hecho más importante en el campo *político* que en el físico. Según este modo de ver, el principio del estado es la voluntad de los *singulares* en cuanto tales, lo que atrae [a las voluntades] es la particularidad de las necesidades o las inclinaciones, mientras lo universal, el estado mismo, es la relación extrínseca del contrato.

# B
# CANTIDAD

## a. La cantidad pura

§ 99

La *cantidad* es el ser puro al cual le ha sido asentada la determinidad, no ya como algo uno con el ser mismo, sino como determinidad *superada* o *indiferente*.

*1)* La expresión *magnitud* es consiguientemente inadecuada para designar la cantidad, por cuanto magnitud designa preferentemente *la*

cantidad *determinada*. *2)* La matemática suele definir la magnitud como lo que puede ser *aumentado* o *disminuido*. Esta definición, así expresada, es defectuosa porque incluye lo definido, pero con ella se expresa que la determinación de la magnitud es tal que [cuando se pone] queda puesta como *variable* e *indiferente*, de tal manera que al margen de un cambio en ella, o sea, de una extensión o intensión aumentada, la COSA (por ejemplo, una casa, rojo) no deja de ser casa o rojo. *3)* Lo absoluto es cantidad pura. Esta posición coincide en general con aquella que otorga a lo absoluto la determinación de *materia* en la cual la forma, desde luego presente, es sin embargo una determinación indiferente. Igualmente, la cantidad constituye la determinación fundamental de lo absoluto cuando éste se capta de tal modo que en él, lo indiferente absoluto[281], cualquier distinción sea sólo cuantitativa. —Por lo demás, el espacio puro, el tiempo, etc., pueden tomarse como ejemplos de cantidad, en tanto lo real deba ser aprehendido como *relleno* indiferente del espacio o del tiempo.

§ 100

La cantidad, primeramente en su referencia inmediata a sí misma, o bajo la determinación de la igualdad consigo que fue puesta por medio de la atracción, es magnitud *continua*; bajo la otra determinación que en ella se contiene, la determinación de lo *uno*, es magnitud *discreta*. Sin embargo, la primera cantidad es igualmente discreta, puesto que ella es solamente continuidad *de lo mucho*; y la segunda es también continua y su continuidad es lo uno en cuanto *lo mismo* de los muchos unos, *la unidad*.

*1)* A las magnitudes continua y discreta no hay que verlas por consiguiente como *especies* [de un mismo género], como si la determinación de una de ellas no conviniera [también] a la otra, sino que se distinguen solamente en que *el mismo todo* se pone una vez bajo una de sus determinaciones y la otra vez bajo la otra [determinación][282]. *2)* La antinomia del espacio, del tiempo o de la materia con respecto a su divisibilidad hasta lo infinito o a su composición por indivisibles, no es más que la afirmación de la cantidad, una vez como continua y otra vez como discreta. Si el espacio, el tiempo, etc., se ponen solamente bajo la

determinación de la cantidad continua, son entonces *divisibles* hasta lo *infinito*; pero bajo la determinación de la cantidad discreta quedan divididos en sí y consisten en unos indivisibles; tan unilateral es lo uno como lo otro[283].

## b. El quantum

§ 101

La cantidad, *puesta* esencialmente con la determinidad excluyente que en ella se encuentra, es *quantum*, o sea, cantidad limitada.

§ 102

El *quantum* tiene su desarrollo y su perfecta determinidad en el *número*, el cual contiene en sí mismo, como elemento suyo, lo uno, con arreglo al momento de la discreción, el *número determinado* [o contado][284] y, con arreglo al momento de la continuidad, la *unidad*, como momentos cualitativos del quantum.

En la Aritmética se suelen introducir las *especies del cálculo* como modos contingentes de operar con los números. Si en estas especies ha de residir una necesidad y con ella una comprensión, ésta ha de residir en un principio, y éste [a su vez] sólo puede hallarse en las determinaciones que se contienen en el mismo concepto de número; este principio ha de ser aquí brevemente indicado. —Las determinaciones del concepto de número son el *número determinado y* la *unidad*, y el número mismo es la unidad de ambas. Ahora bien, la unidad aplicada a números empíricos es solamente la *igualdad* de ellos; por tanto, el principio de las especies de cálculo ha de ser poner números a la relación de unidad y número determinado, y producir la igualdad de estas determinaciones.

Siendo los unos o los números mismos indiferentes entre sí, la unidad en que se ponen parece en general un reunirlos extrínsecamente. Calcular es por ello y en general *contar, y* la distinción entre las *especies* de cálculo reside solamente en la condición cualitativa de los números que se cuentan juntamente y, para esa condición, el principio es la determinación de unidad y número determinado.

*Numerar* es lo primero, hacer el número *en general*, un reunir a cualesquiera muchos unos. —Y una *especie* de cálculo [en general] consistirá en contar juntamente a [reuniones o conjuntos] tales que son ya números y han dejado de ser meros unos.

Los números son *inmediatamente y* en *primer lugar* números indeterminados en general y por ende generalmente desiguales. Reunidos o contarlos [juntos] es *sumar*.

La determinación *siguiente* es que los números sean iguales en general; constituyen entonces [cada uno de ellos] una unidad y hay un *número determinado* de tales unidades. Contar esos números

es *multiplicar*; al hacerlo, es indiferente el modo cómo se reparten entre los dos números (los factores) las determinaciones de número determinado y unidad, cuál de ellos se toma como número determinado y cuál por el contrario como unidad.

La *tercera* determinidad es finalmente la igualdad del número determinado y la unidad. Contar juntamente números así determinados es *elevar a potencia* y en primer lugar al *cuadrado*. Potenciar ulteriormente es la continuación formal de la multiplicación del número por sí mismo, continuación que se prolonga de nuevo hacia el número indeterminado. Y puesto que bajo esta tercera determinación se ha alcanzado la perfecta igualdad de la única distinción aquí presente, o sea, del número determinado y la unidad, no pueden darse más especies de cálculo que estas tres. Con el contar conjuntamente se corresponde la disolución de los números con arreglo a las mismas determinidades. Por tanto, junto a las tres especies indicadas, que según lo dicho se pueden llamar *positivas*, hay también tres especies *negativas*[285].

## c. El grado

### § 103

El *límite* es, él mismo, idéntico con el todo del *quantum*; en cuanto múltiple *en sí mismo*, este límite es la magnitud *extensiva*, pero en cuanto determinidad *simple* en sí misma es la magnitud *intensiva* o el *grado*.

La distinción de la magnitud continua y discreta respecto de la extensiva e intensiva consiste, por tanto, en que las dos primeras se refieren a la *cantidad en general*, mientras las segundas se refieren al *límite* o determinidad de las magnitudes en cuanto tales[286]. —Igualmente, las magnitudes extensivas e intensivas no son tampoco dos especies que contengan cada una una determinidad que la otra no tuviese; lo que es magnitud extensiva es también intensiva, y viceversa.

### § 104

En el grado ha quedado *puesto* el *concepto* de quantum. Este concepto es la magnitud en cuanto indiferente *de por sí* y simple, de tal modo empero que la determinidad en virtud de la cual la magnitud es quantum, la tiene simplemente *fuera de sí*, en otras magnitudes. En esta contradicción, que el límite indiferente *que-está-siendo-para-sí* sea *exterioridad* absoluta, ha sido asentada la *infinita progresión* cuantitativa: una *inmediatez* que viene a dar inmediatamente en su contrario, en el *estar mediado* (ir más allá del quantum recién sentado), y al revés[287].

El *número* es pensamiento, pero es el pensamiento como un ser perfectamente exterior a sí mismo. No pertenece a la intuición porque es pensamiento, pero es el pensamiento que tiene la exterioridad de la intuición como determinación suya. —El quantum no se *puede* por esto aumentar o disminuir hasta lo infinito; él mismo es, en virtud de su concepto, ese *remitir* más allá de sí. La infinita progresión cuantitativa es en cualquier caso la repetición carente de pensamiento de una y la misma contradicción, a saber la que se da entre el quantum en general y el quantum sentado con su determinidad, o sea, el grado.

Sobre lo superfluo que resulta expresar esta contradicción bajo la forma de la progresión infinita, dice con razón Zenón, según Aristóteles, que es lo mismo decir algo *una vez* que decirlo *siempre*[288].

§ 105

Este *ser-exterior* a sí mismo del quantum [que reside] en su [propia] determinidad *que-está-siendo-para-sí*, constituye su *cualidad*. Está en el quantum, es más, es él y está referido a él. En él se han reunido la exterioridad, es decir, lo cuantitativo, y el ser-para-sí, lo cualitativo. El quantum puesto así *en él mismo* es la *relación* cuantitativa: determinidad que es tanto un quantum *inmediato* (el exponente) como *mediación* (a saber, la *referencia* de un cierto quantum a otro). Ambos quanta son los dos lados de la relación que, al mismo tiempo, no valen según su valor inmediato, sino que su valor solamente está en esta referencia.

§ 106

Los *lados* de la relación son aún quanta inmediatos y la determinación cualitativa y cuantitativa son aún exteriores una a otra. Según su verdad empero, a saber, que lo cuantitativo mismo es referencia a sí en su exterioridad o, [lo que es lo mismo] que el ser-para-sí y la indiferencia[289] de la determinidad están reunidos, es la *medida*.

# C
# LA MEDIDA

§ 107

La medida es el quantum cualitativo, primeramente en tanto que *inmediato*; un quantum al que está ligada una existencia o una cualidad.

§ 108

En tanto que en la medida, calidad y cantidad están solamente en unidad inmediata, resulta que su distinción surge en ellas de una manera igualmente inmediata. El quantum específico es, por tanto, en parte, un mero quantum y la existencia es capaz de aumento y disminución sin que la medida en tanto es una *regla*, sea por ello superada, pero por otra parte, el cambio del quantum es también un cambio de la cualidad.

§ 109

Lo *desmesurado* es en primer término este salirse de una medida mediante su naturaleza cuantitativa por encima[290] de su determinidad cualitativa. Pero puesto que la otra relación cuantitativa, lo [que era] desmesurado de la primera relación, es también relación cualitativa, resulta que lo desmesurado es igualmente una medida; esos dos pasos, de la cualidad al quantum y desde éste a aquélla pueden también ser representados como *progresión infinita*, o sea, como el superarse y restablecerse de la medida en lo desmesurado.

§ 110

Lo que ahí en efecto sucede es que se supera la *inmediatez* que le corresponde aún a la medida en cuanto tal; también cualidad y cantidad están en ella en primer lugar como *inmediatas* y la medida es únicamente su *identidad relativa*. Pero la medida, aunque en lo desmesurado se muestra superándose, también en tal superación, que es negación de la medida pero es también unidad de la cantidad y la calidad, se muestra igualmente [como algo] que viene sólo a dar *consigo misma*[291].

§ 111

Lo infinito, la afirmación en cuanto negación de la negación, tenía ahora la cualidad y la cantidad como lados suyos en lugar de los lados abstractos del ser y la nada, algo y otro, etc. Primeramente *α)* la cualidad *ha pasado* a cantidad (§ 98) y la cantidad a cualidad (§ 105); así ambas se han mostrado como *negaciones*. *β)* Pero en su *unidad* (la medida), ambas son primeramente distintas y cada una de ellas solamente *por medio* de la otra; y *γ)* después que la inmediatez de esta unidad se ha mostrado superándose, ha venido ahora esa inmediatez a ser *puesta* como aquello que es *en sí*, a saber, como simple referencia-a-sí-misma que contiene dentro de sí, como superados, al ser y a sus formas. —El ser o la inmediatez, que mediante la negación de sí mismo, es mediación *consigo* y referencia a sí mismo, y es así igualmente mediación que se supera en referencia a sí o inmediatez, es *la esencia*.

# SEGUNDA SECCIÓN DE LA LÓGICA
# LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

§ 112

La esencia es el concepto en tanto que *puesto*[292]; las determinaciones en [la esfera de] la esencia son solamente *relativas*, [o] no están todavía simplemente reflejadas hacia sí[293]; por ello el concepto no es [aquí] todavía en tanto que *para-sí*[294]. La esencia, en tanto ser que se media consigo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí sólo siendo referencia a otro, el cual [otro], sin embargo, no es como ente, sino como un *puesto* y *mediado*. —El ser no ha desaparecido, sino que la esencia primeramente, en tanto simple referencia a sí, es ser; pero por otra parte el ser, con arreglo a su determinación unilateral de ser algo *inmediato*, ha sido *depuesto* [ahora] a algo meramente negativo, [un brillo] o una *aparencia*. —La esencia es, por consiguiente, el ser en tanto *parecer* dentro de sí mismo[295].

Lo absoluto es la *esencia*. —Esta definición es la misma que aquella anterior[296] que decía que lo absoluto es el *ser*, por cuanto ser es igualmente la simple referencia a sí; sin embargo, [la actual] es una definición más elevada porque la esencia es el ser que ha ido *adentro de sí*, es decir, que [ahora] la simple referencia a sí del ser es esta [misma] referencia [pero] puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, dentro de sí, consigo. —Al determinarse lo absoluto como *esencia*[297], se toma frecuentemente la negatividad sólo en el sentido de *una abstracción* de todos los predicados determinados. Esta acción negativa, el abstraer, tiene lugar, por tanto, fuera de la esencia y, de este modo, la esencia es sólo un resultado *sin sus propias premisas*; es el *caput mortuum* de la abstracción. Sin embargo, siendo [de suyo] esta negatividad algo no extrínseco al ser, sino su propia dialéctica, la esencia es la verdad del ser en tanto ser que ha ido *adentro de sí o* ser que está-siendo *dentro de sí*; la distinción de la esencia respecto del ser inmediato la constituye esa *reflexión*, su parecer [o brillar] dentro de sí, y ésta, [la reflexión] es la determinación propia de la esencia.

## § 113

La referencia a sí en la esencia es la forma de la *identidad*, [o sea] de la *reflexión-hacia-dentro-de-sí*; esta referencia ocupa ahora el lugar de la *inmediatez* del ser; ambas son abstracciones de la referencia a sí[298].

La falta de pensamiento [propia] de la sensibilidad, [consistente en] tomar todo lo limitado y finito como un *ente*, se transfiere como terquedad al entendimiento que considera lo finito como algo *idéntico consigo mismo*, como algo *en sí mismo no contradictorio*[299].

## § 114

Esta identidad aparece afectada primeramente, en cuanto procedente del ser, sólo con las determinaciones de éste y, por consiguiente, como referida a algo *extrínseco*. Sí esto extrínseco se toma como algo separado de la esencia, se le llama entonces lo *inesencial*. Pero la esencia es ser-dentro-de-sí; ella es *esencial* sólo porque tiene en ella misma lo negativo de sí, la referencia-a-otro, la mediación. Posee, por tanto, lo inesencial como su propia aparencia en ella misma. Sin embargo, por cuanto el distinguir está contenido en el parecer o mediar, y lo distinto (distinguiéndose de aquella identidad de la cual procede y en la cual lo distinto no se encuentra o está como aparencia) recibe también la forma de la identidad; así resulta que lo distinto está igualmente bajo el modo de la inmediatez que se refiere [sólo] a sí o modo del ser; por todo ello, la esfera de la esencia deviene así un enlace, todavía imperfecto, de la *inmediatez* y la *mediación*. En ella todo está puesto de tal manera que se refiere a sí y al mismo tiempo se ha ido más allá [de sí]; todo está puesto como un *ser de la reflexión*, un ser en el que parece un otro y que parece en otro. —Esta esfera es por ende también la esfera de la *contradicción puesta*, contradicción que en la esfera del ser sólo estaba *en-si*[300].

En el desarrollo de la esencia se presentan las mismas determinaciones que en el desarrollo del ser porque el concepto único es lo sustantivo en todo, pero [ahora se presentan] en forma *reflejada*[301]. Por tanto, en vez de ser y nada, damos ahora con las formas de lo positivo y lo negativo; lo positivo, en primer lugar, como identidad que se corresponde con el ser carente de oposición; la nada [por su parte, se presenta ahora] desarrollada (apareciendo dentro de sí) como la *distinción*. De manera semejante, más adelante, [lo que era] el *devenir* [se presentará] como *fundamento* de la *existencia que*: en cuanto reflejada en el fundamento es EXISTENCIA[302], etc. —

Esta parte de la lógica (la más difícil) contiene sobre todo las categorías de la metafísica y de las ciencias en general [interpretadas] como productos del entendimiento reflexionante que tan pronto toma los distintos como autosuficientes, como afirma [después] su relatividad; ambas [operaciones] empero las hace solamente una junto a otra o una después de otra, enlazándolas [sólo] con un «también», pero sin juntar tales pensamientos, sin unificarlos en el concepto.

# A
# LA ESENCIA COMO FUNDAMENTO DE LA EXISTENCIA[303]

## a. Las determinaciones puras de la reflexión[304]

### *α) Identidad*

§ 115

La esencia parece *dentro de sí o* es pura reflexión; de este modo es solamente referencia a sí, no como inmediata, sino como reflejada; es *identidad consigo*.

Esta identidad es *formal* o *identidad del entendimiento* en tanto él se ase firmemente a ella haciendo *abstracción* de la distinción. O más bien la *abstracción* consiste en sentar esa identidad formal, [o lo que es lo mismo] en la transformación de algo en sí mismo concreto [y darle] esta forma de la simplicidad, sea que *se prescinda* (mediante el llamado *analizar*) de una parte de la multiplicidad presente en lo concreto y se tome un solo [elemento] de ella, sea que prescindiendo de su distintividad *se reúnan* en una sola las múltiples determinidades.

La identidad, vinculada con lo absoluto como sujeto de una proposición, suena así: lo *absoluto es lo idéntico consigo*. Esta proposición es tan verdadera como ambigua, aunque con ella sea mentada su verdad; por ello, en su expresión es como mínimo imperfecta, pues queda por decidir si ha sido mentada la identidad abstracta del entendimiento, o sea, una identidad opuesta a las otras determinaciones de la esencia, o la identidad como *concreta* en sí misma; de esta manera, como luego resultará, la identidad es

primeramente el *fundamento*[305] y después, con verdad superior, el *concepto*. —Incluso la palabra *«absoluto»* no tiene frecuentemente otro significado que el de *«abstracto» y* así se llama espacio *absoluto* o tiempo *absoluto* a lo que no es sino espacio y tiempo abstractos.

Las determinaciones de la esencia, tomadas como determinaciones *esenciales*, devienen predicados de un sujeto presupuesto, que es *todo* porque las determinaciones son esenciales. Las proposiciones que se forman de este modo han sido enunciadas como las *leyes universales del pensar*. Según esto, el *principio de identidad* suena *«Todo es idéntico consigo»; A = A,*[306] y en forma negativa *«A no puede ser al mismo tiempo A y no-A»*. —Esta proposición, en vez de ser una verdadera ley del pensar, no es más que la ley del *entendimiento abstracto*. Ya la *forma de la proposición* la contradice, pues una proposición también promete una distinción entre sujeto y predicado y esta proposición no ofrece lo que su forma exige. En particular esta ley se supera por las otras, así llamadas, leyes del pensamiento, las cuales [también] convierten en ley a lo contrario de esta ley[307]. Cuando se afirma que este principio no puede ser demostrado, pero que *todas* las conciencias actúan de acuerdo con él y le prestan en seguida asentimiento con arreglo a la experiencia en la que lo perciben, hay que oponer entonces a esta presunta experiencia escolástica la experiencia universal de que ninguna conciencia piensa ni tiene representaciones, ni habla, etc., con arreglo a esa presunta ley de la verdad. Decir que un planeta es un planeta, que el magnetismo es el magnetismo, que el espíritu es un espíritu, etc., lo considera cualquiera, con toda razón, como una manera de hablar idiota; ésa sí que es una experiencia universal. La escuela, único lugar donde rigen tales leyes, hace ya tiempo que ha perdido su credibilidad ante el sano entendimiento humano y ante la razón precisamente por causa de su lógica, la cual se toma en serio leyes semejantes.

### *β) La distinción*[308]

§ 116

La esencia es meramente pura identidad y parecer dentro de sí misma en tanto ella es la negatividad que está-refiriéndose a sí y es así el repelerse de sí por sí misma; contiene, por tanto, esencialmente la determinación de la *distinción*.

El ser-otro ya no es aquí lo *cualitativo*, la determinidad [ya no es] límite[309], sino que en tanto interior a la esencia, a lo que está-refiriéndose a sí, la negatividad es, a la vez que referencia, *distinción, ser-puesto, ser-mediado*.

§ 117

La distinción es *1)* distinción inmediata, *la diversidad* en la cual los distintos son cada uno *de por sí* aquello que cada uno es, y son indiferentes con respecto a su referencia a otro, la cual, por tanto, les es extrínseca. Por causa de esa indiferencia de los diversos ante su distinción, ésta cae fuera de ellos, en un tercero *que compara*[310]. Esta distinción exterior es, en tanto identidad de los referidos, la *igualdad*, y, en cuanto no-identidad de los mismos, *desigualdad*.

Incluso a estas determinaciones las deja el entendimiento tan fuera unas de otras que, a pesar de que la comparación tiene uno solo y el mismo sustrato, tanto para la igualdad como para la desigualdad, y a pesar de que esos distintos *lados* y *aspectos* han de darse en lo mismo, sin embargo, la igualdad es de suyo solamente lo de antes, la identidad, y la desigualdad es de suyo la distinción.

También la diversidad ha sido convertida en un principio, a saber, que *todo es diverso* [o distinto] o que *no hay dos cosas que sean completamente iguales entre sí*[311]. Aquí se otorga al [sujeto] «*todo*» el predicado *opuesto* a aquella *identidad* que se le había atribuido en el principio anterior; se le otorga, por tanto, un predicado que contradice a la primera ley. Con todo, sin embargo, [se dice que] algo *debe* ser *por sí mismo* solamente *idéntico* consigo y, en la medida en que la diversidad sólo se atribuya a la comparación extrínseca, ese segundo principio [se supone que] no debe contradecir al primero. Pero entonces resulta que sí la diversidad no

pertenece al algo y a todos, no constituye tampoco ninguna determinación esencial de este [«todos» como] sujeto; este segundo principio no puede, por tanto, enunciarse de este *modo*. —Pero si el algo *mismo*, de acuerdo con el principio, es diverso, lo es mediante su *propia determinidad*; y entonces ya no queda mentada la diversidad como tal, sino la distinción *determinada*. Éste es también el sentido del principio leibniziano[312].

§ 118

La igualdad es una identidad sólo de aquellos que *no* son *los mismos*, que no son idénticos uno con otro; y la desigualdad es *referencia* de los desiguales. Ambas [igualdad y desigualdad] no caen en lados o aspectos distintos que sean exteriormente indiferentes uno a otro, sino que cada uno [de ellos] es un aparecer en el otro. La diversidad es, por consiguiente, distinción de la reflexión o *distinción en sí misma*, distinción *determinada*.

§ 119

*2)* La distinción *en sí* es la distinción *esencial*, *lo positivo* y lo *negativo*, y eso de tal manera que lo positivo es así la idéntica referencia a sí que *no* es lo negativo, y éste [por su parte] es de tal modo lo distinto de por sí que *no* es lo positivo. Siendo así cada uno [de ellos algo] que de por sí *no es lo otro*, cada uno *aparece* en lo otro y sólo es en tanto lo otro [también] es. La distinción de la esencia, es, por consiguiente, la *contraposición*, con arreglo a la cual lo distinto no [es] un *otro en general*, sino que tiene a *su* otro enfrente; esto es, cada uno tiene su propia determinación solamente en la referencia a lo otro; está solamente reflejado dentro de sí tanto cuanto lo está hacia lo otro, y lo mismo [le ocurre] a lo otro; cada uno es, por tanto, *su* otro del otro.

La distinción en sí da lugar a la proposición «*Todo es esencialmente distinto*»; o como ha sido también expresado *«De dos predicados contrapuestos solamente uno le conviene a algo y no se da un tercero»*. Este principio de la oposición contradice del modo más expreso al principio de identidad, por cuanto algo, según uno de los principios, ha de ser solamente *referencia a sí*, pero según el otro principio tiene que ser algo contrapuesto, o sea, *referencia a otro*. Estamos en la falta de pensamiento propia de la abstracción, que coloca una junto a otra dos proposiciones que se contradicen y las considera leyes [o principios] sin ni tan siquiera compararlas. —El principio de

tercero excluido es el principio del entendimiento determinado que quiere mantener apartada de sí la contradicción y, haciéndolo, incurre en ella. Si «A» tiene que ser «+ A» y «– A», se ha expresado ya el tercero: se ha expresado la «A» que *no* es «+» *ni* «–» y que es *también igualmente* «+ A» y «– A». Si + W significa 6 millas en dirección Oeste y –W 6 millas en dirección Este, y después se suprime el + y el – quedan 6 millas de camino o espacio, lo que ya eran con y sin la oposición. Incluso el simple «más» y «menos» del número o de la dirección en abstracto tienen el cero como tercero suyo; pero no hay que negar que la vacía oposición propia del entendimiento entre + y – no tenga también su lugar junto a [otras] abstracciones tales como número, dirección, etc.

En la doctrina sobre los conceptos contradictorios se denomina, por ejemplo, a uno de ellos «azul» (incluso algo como la representación sensible de un color se llama concepto en esa doctrina) y al otro «no-azul», de modo que lo otro no es así algo afirmativo, como lo sería, por ejemplo, «amarillo», sino que debe asirse sólo en tanto abstractamente negativo. —Que lo negativo en sí mismo es positivo en la misma medida (véase el § siguiente), lo encontramos igualmente en la determinación de que lo contrapuesto a otro es *su* otro. —La vaciedad de la oposición entre conceptos llamados contradictorios tuvo su exposición perfecta en aquella expresión que podemos llamar grandilocuente de una ley general [que dice] que a *cada* cosa le conviene uno de *todos* los predicados que le sean opuestos de esa manera; con lo que el espíritu sería o blanco o no-blanco, amarillo o no-amarillo, y etcétera hasta lo infinito.

Olvidando que identidad y contraposición son ellas mismas contrapuestas, se toma el principio de contraposición como [si fuera] el de identidad bajo la forma de principio de contradicción, y un *concepto* al que no le conviene ninguna de las dos notas (véase lo que acabamos de decir) o le convienen las dos, es declarado falso desde el punto de vista lógico, como, por ejemplo, un círculo cuadrado. Ahora bien, a pesar de que un círculo cuadrado o un arco circular recto se oponen por un igual a este principio, los geómetras no tienen ningún escrúpulo en considerar y tratar al círculo como un polígono de lados rectos. Pero algo así como un círculo (su mera determinidad) no es ni tan siquiera un *concepto*; al concepto de círculo le son igualmente esenciales el centro y la periferia; ambas notas le convienen y, sin embargo, periferia y centro se contraponen entre sí y se contradicen.

La representación de polaridad, con tantas aplicaciones en la física, contiene dentro de sí la determinación más correcta de la contraposición, pero dado que la física se atiene en sus pensamientos a la lógica usual, se horrorizaría fácilmente si desarrollara la polaridad y alcanzara los pensamientos que ahí se esconden.

## § 120

Lo *positivo* es aquel *diverso* que de suyo y a la vez *no* debe ser indiferente ante su referencia *a su otro*. Lo *negativo* debe *ser de suyo* igualmente autosuficiente, referencia negativa *a sí mismo*, pero a la vez, en tanto simplemente negativo, ha de tener esta referencia a sí, su positividad, solamente en lo otro. Ambos *son así* la contradicción asentada, ambos son en sí *lo mismo*. Y ambos son también *para sí*, por cuanto cada uno es la superación del otro y de sí mismo. Ambos se van así a pique y al *fundamento*[313]. —O [lo que es lo mismo], la distinción esencial

inmediatamente, en tanto distinción en y para sí, es solamente la distinción de sí por sí misma, y contiene, por tanto, la identidad; a toda la distinción que está-siendo en y para sí le pertenece por consiguiente tanto la distinción misma como la identidad. —*En tanto distinción que está-refiriéndose a sí misma*, ha sido ya enunciada igualmente *como lo idéntico consigo*, y lo *contrapuesto* es en general aquello que contiene en sí mismo *lo uno* y *su otro*, contiene *a sí* mismo ya *su opuesto* dentro de sí mismo El ser-dentro-de-sí de la esencia así determinada es el *fundamento*.

## *γ) El fundamento*

§ 121

El *fundamento* es la unidad de la identidad y la distinción; es la verdad de aquello que la distinción y la identidad han dado como resultado: la reflexión-hacia-sí que es igualmente reflexión-hacia-otro, y viceversa. El fundamento es *la esencia* sentada como *totalidad*.

El *principio de razón* [o principio de fundamento] dice: «Todo tiene su *razón* [o fundamento] suficiente»[314], esto es, la verdadera esencialidad de algo no es su determinación como idéntico consigo, ni como distinto, ni como meramente positivo o como meramente negativo, sino que su verdadera esencialidad es que tiene su ser en otro que, en tanto su idéntico-consigo, es su esencia. Ésta es en la misma medida no reflexión abstracta *hacia sí*, sino *hacia otro*. El fundamento es la esencia-que-está-siendo *dentro de sí* y ésta es esencialmente fundamento, y fundamento lo es solamente en tanto es fundamento de algo, o sea, de un otro.

§ 122

La esencia es primeramente aparecer y mediación *dentro de sí*, en cuanto totalidad de la mediación, su unidad consigo ha sido ahora sentada como la superación de la distinción y, con ello, de la mediación. Esta superación, por tanto, es la reposición de la inmediatez o del ser, pero del ser en cuanto *mediado por la superación de la mediación*: [este ser es] la *EXISTENCIA*.

El fundamento no tiene aún ningún *contenido* determinado en y para sí, ni es tampoco fin; no es, por ende, activo ni productivo, sino que una EXISTENCIA solamente *sale* del fundamento. El

fundamento *determinado* es por ello algo formal. Una determinidad cualquiera en cuanto *referida a sí misma* queda sentada como afirmación en relación con la EXISTENCIA inmediata con la que está conexa. Con ello queda dicho también que el *fundamento*, por serlo, es una *buena* razón, pues se le llama «bueno» de modo enteramente abstracto incluso no ya como algo afirmativo; toda determinidad es buena, si de alguna manera puede enunciarse como algo que se ha reconocido como afirmativo. Por ello es posible hallar y ofrecer una razón [o fundamento] para todo. Y una *buena razón* (p. e. un buen motivo para obrar) puede actuar, pero puede *también no* hacerlo, puede tener consecuencias o *también no* tenerlas. Un motivo que actúa y hace algo, lo hace p. e. porque es asumido por una voluntad y sólo por ella se convierte en activo y en causa.

## b. La EXISTENCIA[315]

§ 123

La EXISTENCIA es la unidad inmediata de la reflexión-hacia-sí y de la reflexión-hacia-otro. Es, por consiguiente, la multitud indeterminada de EXISTENTES en tanto reflejados hacia sí que a la vez e igualmente aparecen [vueltos] hacia otro, son *relativos* y forman un *mundo* de dependencia mutua y de una conexión infinita de fundamentos y fundados. Los fundamentos son ellos mismos EXISTENCIAS, y los EXISTENTES igualmente, son tanto fundamentos hacia muchos lados como fundados.

§ 124

La reflexión-hacia-otro del EXISTENTE no está, sin embargo, separada de la reflexión-hacia-sí; el fundamento es la unidad de ambas [reflexiones], [unidad] de la que ha salido la EXISTENCIA. El EXISTENTE contiene por ello en sí mismo la relatividad y su múltiple conexión con otros EXISTENTES, y está *reflejado* hacia sí en tanto [es] *fundamento*. De este modo el EXISTENTE es *cosa*.

La *cosa-en-sí*, que se ha hecho tan famosa en la filosofía kantiana, se muestra aquí en su origen, a saber, como la reflexión-hacia-sí abstracta a la que se permanece asido frente la reflexión-hacia-otro y frente a las distintas determinaciones, como *base* vacía de éstas en general.

## c. La cosa

## § 125

La *cosa* es la totalidad en cuanto desarrollo unificado de las determinaciones del fundamento y de la EXISTENCIA. Con arreglo a uno de sus momentos, el de la *reflexión-hacia-otro*, la cosa tiene las distinciones en ella misma, según lo cual es cosa *determinada* y concreta, α) Estas determinaciones son distintas *unas de otras*; [es] en la cosa y no en ellas mismas [donde] esas determinaciones tienen su reflexión-hacia-sí. Son *propiedades* de la cosa y su referencia a ella es el *tener*.

*«Tener»* se presenta [ahora] como referencia en lugar de *ser. Algo* tiene también en sí mismo *cualidades* desde luego, pero esta traslación [del sentido] de «tener» al ente es imprecisa porque la determinidad en cuanto cualidad es inmediatamente una con el algo y algo *deja de ser* si pierde su cualidad. La *cosa*, sin embargo, es la reflexión-hacia-sí en cuanto identidad también distinta de la distinción o de sus determinaciones. *Tener* [o sea, haber] se usa en muchos idiomas como señal de *pretérito*; [se hace así] con razón porque el *pretérito* es el *ser superado*[316], y el espíritu, que es la reflexión-hacia-sí del pretérito y el único lugar donde ese pretérito mantiene aún su subsistencia, distingue también de sí mismo, sin embargo, a este ser superado [que conserva] dentro de sí[317].

## § 126

β) Pero la reflexión-hacia-otro es también en el *fundamento*, inmediatamente y en ella misma, la reflexión-hacia-sí; por ello, las propiedades son igualmente idénticas consigo, *autosuficientes* y liberadas de su vinculación a la cosa. Pero porque esas propiedades son las determinidades *distintas entre sí* de la cosa, en cuanto reflejadas-hacia-sí, no son ellas mismas cosas (porque las cosas en cuanto tales son concretas), sino que son EXISTENCIAS reflejadas hacia sí como determinidades abstractas: son *materias*.

Las materias, por ejemplo, la materia magnética, la eléctrica, etc., no se llaman tampoco cosas. Son las propias cualidades idénticas con su ser[318], un ser empero que es ser reflejado o EXISTENCIA: son la determinidad que ha logrado la inmediatez.

## § 127

La *materia* es, por tanto, la reflexión-*hacia-otro* *abstracta* o indeterminada, o [lo que es lo mismo] es la reflexión-hacia-sí a la vez

*determinada*; es, por consiguiente, la *coseidad existente* o el consistir de la cosa. De este modo la cosa tiene en las materias su reflexión-hacia-sí (lo contrario del § 125); no consiste en ella misma, sino *en las materias*; es solamente la conexión superficial o enlace extrínseco de ellas.

§ 128

γ) La materia, en tanto *unidad inmediata* de la EXISTENCIA consigo misma, es también indiferente ante la determinidad; por ello, las muchas materias distintas confluyen en *una sola materia*, [que es] la EXISTENCIA bajo la determinación reflexiva de la *identidad*, frente a la cual estas determinidades distintas y la *referencia* extrínseca que tienen en la cosa, son la *forma*, o sea, la determinación reflexiva de la *distinción*, pero como EXISTENTE y como totalidad.

Esta materia una y carente de determinación es también lo mismo que la cosa-en-sí, sólo que ésta es como un ente en sí mismo enteramente abstracto y aquélla como ente en sí también para-otro, en primer lugar para la forma.

§ 129

La cosa se parte así en *materia y forma*, cada una de las cuales es la *totalidad* de la coseidad y es de suyo autosuficiente. Pero la *materia*, que debería ser [sólo] la EXISTENCIA positiva e indeterminada, contiene también igualmente, en cuanto EXISTENCIA, tanto la reflexión hacia otro como el ser-dentro-de-sí; en cuanto unidad de estas determinaciones es ella misma la totalidad de la forma. Pero la forma contiene ya, como totalidad de las determinaciones, la reflexión hacia sí o [lo que es lo mismo] *en tanto* forma *que está refiriéndose a sí misma* tiene aquello que habría de constituir [sólo] la determinación de la materia. Ambas son *en-sí* lo mismo. Esta unidad suya, *asentada*, es en general la *referencia* de materia y forma que [refiriéndose una a otra] son también distintas.

§ 130

La cosa, en cuanto es esta totalidad, es la contradicción de ser [por una parte y] según su unidad negativa, la *forma* en la cual la materia está determinada y está depuesta como *propiedades* (§ 125) y [por otra parte] *consistir* a la vez en *materias* que en la reflexión de la cosa hacia-sí son tan autosuficientes como negadas. La cosa es de este modo, por ser la EXISTENCIA esencial que en ella misma se supera a sí misma, *fenómeno* [o aparición][319].

La *negación*, tan *asentada* en la cosa como [lo está] la autosuficiencia de las materias, se presenta en la física como *porosidad*. Cada una de las muchas materias (materia cromática, materia olfativa y otras, entre las que hay que contar también a la materia sonora, y [por si fuera poco] además a la materia calórica y a la eléctrica, etc.) está *también negada* y en esta negación suya, en sus poros, se encuentran las otras muchas materias autosuficientes e igualmente porosas que permiten así EXISTIR a las otras dentro de sí mutuamente. Los poros no son nada *empírico*, sino ficciones del entendimiento que se representa de esta manera el momento de la negación de las materias autosuficientes y que encubre el desarrollo posterior de la contradicción con ese nebuloso embrollo en el que todas [las materias] son autosuficientes y todas están también negadas unas dentro de las otras. —Cuando de manera semejante se hipostatizan en el espíritu las facultades o las actividades, su unidad viva se convierte igualmente en el embrollo de la actuación de [cada] una en las otras.

Del mismo modo que los poros no tienen su garantía en la observación[320] (no hablamos de los poros en lo orgánico, como son los poros de la madera o de la piel, sino de los poros de las llamadas materias, como materia cromática o calórica, de los poros en los metales y cristales, etc.), sino que son producto del entendimiento reflexionante que observando y pretendiendo transmitir lo que observa, más bien produce una metafísica que es contradictoria por todos lados y que sin embargo se le oculta; eso mismo ocurre con la materia [cuando se la entiende como] añadida a una forma separada de ella y, sobre todo [ocurre], con la cosa y su consistir en materias o en la mera subsistencia de la cosa que tiene propiedades[321].

# B
# EL FENÓMENO

§ 131

La esencia ha de *aparecer* [fenoménicamente]. Su parecer en ella misma es su propia superación [y regreso] a la inmediatez, la cual en cuanto reflexión-hacia-sí es tanto *subsistir* (materia) como *forma*, es decir, reflexión-hacia-otro, subsistir superándose. Parecer es la determinación

mediante la cual la esencia no es ser sino esencia y el parecer desarrollado es la aparición [o fenómeno][322]. La esencia no está por ende detrás o más allá del fenómeno, sino que siendo la esencia lo que EXISTE, la EXISTENCIA es fenómeno.

## a. El mundo fenoménico

§ 132

Lo que aparece EXISTE de tal modo que habiéndose superado inmediatamente su *subsistir*, éste es sólo el momento uno[323] de la forma misma; la forma abarca el subsistir o la materia como una de sus determinaciones dentro de sí. Lo que está-apareciendo tiene así su fundamento en la forma en tanto esencia suya, en su reflexión-hacia-sí frente a su inmediatez, pero con ello [tiene su subsistir] solamente bajo otra determinidad de la forma. Este fundamento suyo es igualmente un algo que-está-apareciendo y el fenómeno se expande así hasta una mediación infinita del subsistir a través de la forma y con ello también a través del no-subsistir. Esta mediación infinita es a la vez una unidad de la referencia a sí; y la EXISTENCIA [está] desarrollada hasta una *totalidad* o *mundo* fenoménico, o sea, de la finitud reflejada.

## b. Contenido y forma

§ 133

La exterioridad recíproca del mundo fenoménico es totalidad y está enteramente contenida en su *referencia-a-sí*. La referencia a sí del fenómeno está, por tanto, perfectamente determinada, posee la *forma* en ella misma y, porque la tiene en esta identidad, la tiene como subsistencia esencial. Así la forma es *contenido* y, con arreglo a su determinidad desarrollada, es la *ley* del fenómeno. Lo negativo del fenómeno, lo [que tiene de] no-autosuficiente y mutable, viene a dar en la *forma* en cuanto *no*

*reflejada hacia-sí*, y la forma es [entonces] la *forma extrínseca* e indiferente.

Al tratar de la oposición de forma y contenido es esencial retener firmemente que el contenido no es algo carente de forma, sino que tanto tiene la *forma en él mismo como* ésta le es *algo extrínseco*. Se presenta aquí la duplicación de la forma que, unas veces, en tanto reflejada hacia sí, es el contenido, y otras veces, en tanto no reflejada hacia sí, es la EXISTENCIA extrínseca, indiferente respecto del contenido. *En-sí* está aquí presente la relación absoluta de contenido y forma, a saber, el venir a dar cada uno de ellos en el otro de tal modo que *el contenido* no es nada más que la *conversión de Id forma* en contenido, y la *forma* no es más que la *conversión del contenido* en forma. Esta conversión de uno en otro es una de las determinaciones más importantes. *Ley*, sin embargo, sólo lo es en la *relación absoluta*.

§ 134

Ahora bien, la EXISTENCIA *inmediata* es la determinidad del subsistir mismo como lo es la forma; esta EXISTENCIA es, por tanto, tan extrínseca a la determinidad del contenido, como esta exterioridad que el contenido tiene en virtud del momento de su subsistencia le es a él esencial. El fenómeno puesto de esta manera es la *relación*, la cual es uno y lo mismo; es el contenido en tanto forma desarrollada, en tanto exterioridad y *contraposición* de existencias autosuficientes, y es su referencia *idéntica*, referencia sólo bajo la cual los distintos son lo que ellos son.

## c. La relación[324]

§ 135

α) La relación *inmediata* es la del todo y *las partes*; el contenido es el todo y *consiste* en las partes (en la forma) que son lo opuesto a él. Las partes son distintas entre sí y son lo autosuficiente. Pero son solamente partes por su mutua referencia idéntica o, en tanto que tomadas juntamente, constituyen el todo. Pero el *conjunto* es lo contrario y [la] negación de la parte.

§ 136

ß) Lo uno y lo mismo de esta relación, la referencia a sí que está presente en ella, es así inmediatamente referencia *negativa* a sí y precisamente como aquella mediación que es uno y lo mismo, indiferente ante la distinción, y [es también] la referencia *negativa a sí* que, como reflexión-hacia-sí, se repele a sí misma hasta la distinción y que, como reflexión-hacia-otro, se pone EXISTIENDO, e inversamente, esta reflexión-hacia-otro regresa a la referencia a sí y a la indiferencia: [resulta así] la *fuerza* y su *exteriorización*[325] 325.

La *relación del todo con las partes* es la relación inmediata y es, por consiguiente, la relación carente de pensamiento y la conversión de la identidad consigo en la variedad. Se pasa del todo a las partes y de las partes al todo y al mismo tiempo se olvida la oposición a lo otro por cuanto cada uno (una vez el todo, otra vez las partes) se toma de suyo como EXISTENCIA autosuficiente. O también, debiendo subsistir las partes *en* el todo y debiendo consistir éste *en* las partes, resulta entonces que unas veces lo *que subsiste* es lo uno y otras veces es lo otro, e igualmente cada vez lo otro de lo [que se considera] subsistente es lo *inesencial*. La relación *mecánica* en su forma superficial consiste generalmente en que las partes son como autosuficientes unas ante otras y frente al todo.

La *progresión hacia lo infinito* que afecta a la *divisibilidad* de la *materia* se puede también servir de esta relación y entonces consiste en el intercambio carente de pensamiento entre los dos lados de la relación. Una cosa se toma una vez como un *todo* y después se pasa a la *determinación como parte*; se olvida en seguida esta determinación y lo que era parte se considera como todo; entra de nuevo la determinación como parte y… etc., hacia lo infinito. Pero esta infinitud, tomada como lo negativo que ella es, es la referencia negativa de la relación consigo misma, es la *fuerza*: el todo idéntico consigo mismo en cuanto ser-dentro-de-sí y en cuanto superador de ese ser-dentro-de-sí que se exterioriza y [que es también,] inversamente, la exteriorización que desaparece y vuelve a ser fuerza.

La fuerza, prescindiendo de esta infinitud, es también finita, puesto que el contenido (*lo uno y lo mismo* de la fuerza y de la exteriorización) de momento sólo es esta identidad en sí, los dos lados de la relación no son aún, cada uno de por sí, la identidad concreta de la relación, no son aún [cada uno] la totalidad. Por esto son distintos cada uno para el otro y la relación es algo *finito*. La fuerza necesita, por tanto, de la solicitación desde fuera, actúa ciegamente, y por causa de esta deficiencia de la forma; también el contenido es limitado y contingente. No es aún verdaderamente idéntico a la forma; no es aún, como concepto y fin que es, lo determinado en-y-para-sí. —Esta distinción es muy esencial, pero no fácil de captar, y tiene que determinarse de manera más precisa al tratar del concepto de fin. Si esta distinción se pasa por alto se cae en la confusión de captar a Dios como fuerza, una confusión de la que particularmente padece el «Dios» de *Herder*[326].

Se suele decir que la *naturaleza* misma de la *fuerza* es *desconocida* y que sólo se conoce su exteriorización. Por una parte [es verdad] que la entera *determinación de contenido* de la *fuerza* es desde luego la misma que la de la *exteriorización*; por eso, la explicación de un fenómeno a partir de una fuerza es una mera tautología. Lo que [según se dice] debe permanecer desconocido no es, por tanto, en efecto, nada más que la forma vacía de la reflexión-hacia-sí por medio de la cual solamente la fuerza se distingue de la exteriorización; forma que es desde luego algo bien conocido. Esta forma no añade lo más mínimo ni al contenido ni a la ley, los cuales sólo han de ser conocidos a partir del

fenómeno. También se asegura por todas partes que por eso no hay que afirmar nada de la fuerza; no hay que pasar por alto, por tanto, por qué la forma de fuerza se ha introducido en las ciencias. —Por otra parte, sin embargo, la naturaleza de la fuerza es desde luego algo desconocido, porque aún se echa de menos [en ella] tanto la necesidad de la interconexión de su contenido en sí mismo, como también del contenido en tanto limitado de suyo y que tiene, por consiguiente, su determinidad por medio de otro fuera de él.

§ 137

La fuerza, como el todo que es en sí mismo la referencia negativa a sí, es esto: repelerse a sí misma por sí y *exteriorizarse*. Pero ya que esta reflexión-hacia-otro, la distinción de las partes, es igualmente reflexión-hacia-sí, resulta entonces que la exteriorización es la mediación mediante la cual la fuerza que regresa hacia sí, es como fuerza. Su exteriorización es ella misma el superar la diversidad de los dos lados que se presentan en esta relación y poner la identidad que constituye *en sí* el contenido. La verdad de la fuerza es, por consiguiente, la relación cuyos dos lados se distinguen solamente como *interior* y *exterior*.

§ 138

γ) Lo interior es el fundamento tal como éste es como mera forma de uno de los dos lados del fenómeno y de la relación; es la forma vacía de la reflexión-hacia-sí frente a la cual está igualmente la EXISTENCIA como forma del otro lado de la relación con la determinación vacía de la reflexión-hacia-otro como *exterior*. Su identidad [de lo interior y lo exterior] es la *unidad* llena, el contenido, de la reflexión-hacia-sí y de la reflexión-hacia-otro, unidad [que fue] puesta en el movimiento de la fuerza; ambas son la misma totalidad *única*, y esta unidad las hace contenido.

§ 139

Lo exterior es, por tanto, *en primer lugar, el mismo contenido* que lo interior. Lo que es interno se presenta también exteriormente, y viceversa; el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia y en la esencia nada hay que no sea manifestado[327].

## § 140

*En segundo lugar*, interior y exterior en tanto determinaciones formales están también, sin embargo, simplemente *enfrentados* como abstracciones de identidad consigo y de mera pluralidad o realidad. Pero siendo estas abstracciones esencialmente idénticas en cuanto momentos de la forma única, resulta entonces que lo puesto en primer lugar *sólo* en una de las abstracciones, *inmediatamente* está también *sólo* en la otra. Por consiguiente, lo que es sólo algo *interior* es así también *sólo* algo *exterior*, y lo que *sólo* es algo exterior, es también *sedo*, por de pronto, algo *interior*[328].

El error habitual de la reflexión consiste en tomar la *esencia* como lo meramente *interior*. Cuando se toma solamente así, resulta también enteramente *extrínseca* esta consideración y aquella esencia es entonces una abstracción vacía y exterior. «En el *interior* de la naturaleza —dice un poeta— no penetra ningún espíritu creador; goza demasiado cuando sólo conoce la corteza *exterior*»[*][329].

Mejor hubiera dicho [el poeta] que precisamente cuando para ese espíritu la esencia de la naturaleza se ha determinado como lo *interior*, sólo conoce [en efecto] la corteza *exterior*. —Porque en el *ser* en general, como también en la mera percepción sensible, el concepto que sólo es primeramente lo interior, es exterior a aquel espíritu: un ser [tan] subjetivo y carente de verdad como el pensar [correspondiente]. —En la naturaleza, como en el espíritu, en la medida en que el concepto, el fin o la ley se quedan en meras disposiciones *internas* o puras posibilidades, son también en primer término sólo una naturaleza inorgánica exterior, ciencia de una tercera cosa, violencia extrínseca, etc. El ser humano, del mismo modo que es exterior, o sea, es exterior en sus acciones (no desde luego en su sola exterioridad corporal), es también interioridad; y cuando es *solamente* interior, es decir, cuando es *solamente* virtuoso o moral en sus propósitos y sentimientos, y su exterioridad no es idéntica a su interior, tan hueco y vacío es entonces lo uno como lo otro.

## § 141

Las abstracciones vacías, mediante las cuales el único contenido idéntico debería estar todavía en la relación, se superan con el pasar inmediato de la una a la otra; el contenido no es otra cosa que su identidad (§ 138) y aquellas abstracciones son el parecer de la esencia, sentado como [mera] aparencia. Mediante la exteriorización de la fuerza *se pone* lo interior en la EXISTENCIA; este *poner* es el *mediar* a través de abstracciones vacías; [es un mediar que] desaparece en sí mismo [convirtiéndose] en inmediatez en la cual lo *interior* y lo *exterior* son idénticos *en y para sí*, y

su distinción está determinada únicamente como estar puesto. Esta identidad es la *realidad efectiva*.

## C
## LA REALIDAD EFECTIVA[330]

### § 142

La realidad efectiva es la unidad inmediatamente devenida de la esencia y la EXISTENCIA, o de lo interior y lo exterior. La exteriorización de lo real efectivo es lo real efectivo mismo de un modo tal que en su exteriorización sigue siendo igualmente esencial y sólo es esencial en la misma medida en que se encuentra en la EXISTENCIA exterior inmediata.

Antes hemos hallado al *ser* y a la EXISTENCIA como formas de lo inmediato[331]; el *ser* es en general inmediatez no reflejada y *pasar* a lo otro. La EXISTENCIA es unidad inmediata del ser y la reflexión y, por consiguiente, *fenómeno*: viene del fundamento y va a él [o sea, se hunde en él][332]. Lo real efectivo es el *estar*-*puesto* de aquella unidad, la relación devenida idéntica consigo; por ello lo real efectivo se ha sustraído al *pasar* y su *exterioridad* es su energía; en su exterioridad está reflejado hacia sí; su existencia es solamente la *manifestación de sí mismo*, no de un otro[333].

### § 143

La realidad efectiva, en tanto esto concreto, contiene aquellas determinaciones [anteriores] y su distinción; por ello es también el desarrollo[334] de ellas de manera tal que éstas, en la realidad efectiva, están determinadas a la vez como aparencia o como meramente puestas (§ 141). *1)* En cuanto *identidad* en general, la realidad efectiva es primeramente la *posibilidad*; [es entonces] la reflexión-dentro-de-sí que en cuanto opuesta a la unidad *concreta* de lo real efectivo, está puesta como la *esencialidad abstracta e inesencial*. La posibilidad es lo *esencial* respecto de la realidad efectiva, pero de tal modo que al mismo tiempo es *sólo* posibilidad.

La determinación de la *posibilidad* es por supuesto aquella que Kant quiso contemplar como *modalidad* juntamente con las determinaciones de realidad efectiva y de necesidad «por cuanto estas

determinaciones no añaden lo más mínimo al concepto en cuanto objeto, sino que solamente expresan la relación a las facultades cognoscitivas»[335]. En efecto, la posibilidad es la abstracción vacía de la reflexión-dentro-de-sí, [es decir] lo [mismo] que antes se llamó lo interior, sólo que ahora lo [que fue] determinado como lo interior extrínseco, *meramente puesto* o superado y así, desde luego, como una mera modalidad, como abstracción insuficiente que, tomada más concretamente, pertenece al pensamiento subjetivo, ha sido también *puesto*. Realidad efectiva y necesidad, por el contrario, son en verdad cualquier cosa menos un mero *modo* y *manera* en relación a otro; son más bien precisamente lo contrario de eso porque están puestas como lo no meramente puesto, sino como lo concreto completo en sí mismo. —Porque la posibilidad, en oposición a lo concreto en tanto realidad efectiva, es en primer término la mera forma de la *identidad-consigo*, la regla de la posibilidad consiste solamente en que algo no se contradiga consigo [mismo], con lo que resulta que todo *es posible* porque, mediante la abstracción, a cualquier contenido puede dársele esa forma de la identidad. Pero también *todo* es igualmente *imposible*, porque en cualquier contenido, puesto que es concreto, se puede hallar la determinidad como oposición determinada y por ello como contradicción. —Así pues, no hay discurso más vacío que el que trata de esa posibilidad e imposibilidad. Especialmente en filosofía, no hay que gastar palabras en mostrar que *algo es posible*, o *que lo es otra cosa*, ni tampoco para mostrar que algo, como también se suele decir, es *pensable*. Quien escribe historia ha sido bien advertido inmediatamente para que no haga uso de esta categoría que ya hemos declarado como no verdadera de por sí; pero la [pretendida] agudeza del entendimiento vacío se complace muchísimo con la pura imaginación de posibilidades, y más si son muchas.

## § 144

*2)* Lo real efectivo, empero, en su distinción respecto de la posibilidad en cuanto reflexión-dentro-de-sí, es solamente lo concreto *exterior*, lo inmediato *inesencial*[336]. O también, inmediatamente, por cuanto es en primer lugar (§ 142) la unidad simple, ella misma inmediata, de lo interior y lo exterior, lo real efectivo en cuanto *inesencial* es lo exterior y por ello es igualmente lo *meramente* interior (§ 140) o la abstracción de la reflexión-dentro-de-sí; queda por ello determinado como un *mero* posible. Valorado de esta manera como una mera posibilidad, lo real efectivo es un contingente y, por su lado, la posibilidad es la *contingencia* pura.

## § 145

Posibilidad y contingencia son los momentos de la realidad efectiva, interior y exterior, sentados como meras formas que constituyen la *exterioridad* de lo real efectivo. Esos momentos tienen su reflexión-hacia-sí en lo real efectivo determinado *en-si-mismo*, en el *contenido* en cuanto fundamento suyo esencial de determinación. La finitud de lo contingente y

posible consiste por ello más concretamente en el ser distinto de la determinación formal respecto del contenido y, por ello, si *algo es contingente y posible, depende por tanto del contenido*.

§ 146

Esa *exterioridad* de la realidad efectiva contiene más próximamente lo siguiente: que la contingencia como realidad efectiva inmediata, siendo esencialmente lo consigo idéntico sólo como *ser puesto*, pero también como superado, es una exterioridad que-está-existiendo[337]. Resulta así algo *supuesto* cuya existencia inmediata es al mismo tiempo una *posibilidad* y posee la determinidad de ser superada, de ser la posibilidad de otro: la *condición*.

§ 147

*3)* Esta exterioridad así desarrollada es un *círculo* de las determinaciones de la [mera] posibilidad y de la realidad efectiva inmediata, la *mediación* de las cuales, una por la otra, [es] la *posibilidad real* en general[338]. En cuanto círculo de esta clase, la exterioridad desarrollada es además la totalidad; es así el *contenido*, la COSA[339] determinada en y para sí, y es también, con arreglo a la distinción de las determinaciones en esta unidad, la *totalidad* concreta de la *forma* para sí, el inmediato trasponerse de lo interior en lo exterior y de lo exterior en lo interior. Este automovimiento de la forma es *actividad*, actuación de la COSA como [actuación] del fundamento *real* que se supera a sí mismo en realidad efectiva, y es actuación de la realidad efectiva contingente o de las condiciones, es decir, de la reflexión-hacia-sí de estas condiciones y de su superarse hacia otra realidad efectiva, la realidad efectiva de la *COSA*. Cuando *todas las condiciones* se han hecho presentes, la COSA *tiene que* llegar a ser efectivamente real y la COSA es ella misma una de las condiciones, puesto que en primer lugar y en cuanto interior es algo meramente supuesto. La realidad efectiva *desarrollada* en cuanto intercambio de lo interior y lo exterior que confluyen en uno, el intercambio

de sus movimientos contrapuestos unificados en un solo movimiento, es la *necesidad*.

La necesidad fue definida, desde luego correctamente, como unidad de la posibilidad y de la realidad efectiva. Pero expresada únicamente así, esta determinación es superficial y por ello incomprensible [conceptualmente]. El concepto de necesidad es muy difícil y lo es precisamente porque la necesidad es el concepto mismo, cuyos momentos empero se dan aún como realidades efectivas que al mismo tiempo, sin embargo, se han de captar como meras formas, como algo roto en sí mismo y efímero. Por esta razón, en los dos parágrafos que siguen, tenemos que ofrecer todavía de manera más detallada la exposición de los momentos que constituyen la necesidad.

## § 148

Entre los tres momentos, a saber, el de la *condición*, el de la COSA y el de la *actividad*.

*a)* la *condición* es *a)* lo supuesto; en cuanto meramente *puesta*, la condición es tal solamente en cuanto relativa a la COSA, pero en cuanto presupuesta es como una circunstancia contingente y extrínseca que existe de suyo sin relación con la COSA; en esta contingencia, sin embargo, eso presupuesto es al mismo tiempo, en relación con la COSA, un *círculo completo de condiciones; fe)* las condiciones son *pasivas*, se utilizan como material para la COSA e ingresan así en el *contenido* de la COSA; son también proporcionadas a este contenido y contienen ya en ellas su *entera determinación*.

*b)* La *COSA* es también *α)* algo supuesto; en cuanto *puesta*, es primero solamente algo interior y posible, y en cuanto presupuesta, es un contenido autosuficiente de suyo; *β)* mediante la utilización de las condiciones, la COSA recibe su existencia exterior, la realización de sus determinaciones de contenido que se corresponden mutuamente con las condiciones, de tal modo que la COSA se muestra como cosa a partir de ellas y de ellas procede.

*c)* La *actividad* es α) algo de suyo existente de manera autosuficiente (un ser humano, un carácter) y que al mismo tiempo tiene su posibilidad solamente en las condiciones y en la cosa; *β)* la actividad es el movimiento de transferir las condiciones a la cosa y la cosa a las condiciones en cuanto lado de la EXISTENCIA; mayormente sin embargo [la actividad consiste] en poner la COSA a partir de las condiciones en las que ella ya está presente *en*

*sí* y en darle existencia mediante la superación de la EXISTENCIA que tienen las condiciones.

En tanto estos tres momentos tienen la figura de *EXISTENCIA autosuficiente*, cada una ante las otras, este proceso se da como necesidad *extrínseca*. —Esta necesidad tiene como COSA suya un contenido *limitado*, porque la COSA es esta totalidad bajo una determinidad *simple*; y puesto que esa totalidad es exterior a sí en su forma, lo es también por ello en sí misma y en su contenido, y esa exterioridad en la COSA es límite de su contenido.

§ 149

La necesidad es en sí por consiguiente, la *esencia una*, idéntica *consigo*, pero llena de contenido que de tal manera aparece dentro de sí que sus distinciones poseen la forma de *realidades efectivas autosuficientes*, y eso idéntico es al mismo tiempo, en cuanto *forma* absoluta, la *actividad* de superar [la inmediatez, convirtiéndola] en ser mediado y [superar] la mediación [convirtiéndola] en inmediatez. —Lo que es necesario es por medio de *otro* que se ha partido en el *fundamento mediador* (la COSA y la actividad) y en una realidad efectiva *inmediata*, un contingente que al mismo tiempo es condición. Lo necesario, en cuanto es por otro, no es en y para sí, sino un mero *puesto*. Pero esta mediación es también inmediatamente la superación de sí mismo; el fundamento y la condición contingente se trasponen a la inmediatez, con lo cual aquel ser-puesto ha sido superado en realidad efectiva y la COSA *se ha juntado consigo misma*. En este regreso a sí lo necesario *es simplemente* en cuanto realidad efectiva incondicionada. —Lo necesario está así *mediado* por un círculo de circunstancias; es así porque las circunstancias son así y en conjunto está [o resulta] así *no-mediado*: es así porque es.

## a. Relación de sustancialidad

§ 150

Lo necesario es en sí mismo *relación absoluta*, es decir, el proceso desarrollado en los §§ anteriores en el cual la relación se supera asimismo en identidad absoluta.

En su forma inmediata, [lo necesario] es la relación de la *sustancialidad* y la *accidentalidad*. La identidad absoluta de esta relación consigo es la *sustancia* en cuanto tal que como necesidad es la negación de esta forma de la interioridad, se pone a sí misma por ende como *realidad efectiva*, pero es también la *negatividad* de esto exterior con arreglo a lo cual lo real efectivo en cuanto inmediato es solamente algo *accidental* que a través de esta mera posibilidad suya pasa a otra realidad efectiva; un *pasar* que es la identidad sustancial en cuanto *actividad formal* (§§ 148, 149).

§ 151

La sustancia es así la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta la sustancia como absoluta negatividad de los accidentes, eso es como *poder absoluto* y, a la vez, como la *riqueza de todo el contenido*. Este contenido no es, sin embargo, *nada más que esta misma manifestación suya*, por cuanto la determinidad misma, reflejada hacia sí hasta [hacerse] contenido, es solamente un momento de la forma que en el *poder* de la sustancia pasa a otro momento[340]. La sustancialidad es la actividad formal absoluta y el poder de la necesidad, y todo contenido únicamente es momento que sólo pertenece a este proceso, la absoluta conversión mutua de forma en contenido, y viceversa, o sea, de uno en otro.

§ 152

Con arreglo al momento según el cual la sustancia en cuanto fuerza absoluta es la fuerza que *se refiere a sí* como a una mera posibilidad interna y se determina así a la accidentalidad y por eso se distingue de esta exterioridad puesta de ese modo, la sustancia es *relación* propiamente dicha como aquel modo en que es sustancia bajo la primera forma de la necesidad: *relación de causalidad*.

## b. Relación de causalidad

§ 153

La sustancia es *causa* por cuanto está reflejada hacia sí contrariamente a su paso a la accidentalidad y de este modo es la COSA *originaria*[341], pero supera también la reflexión-hacia-sí o su mera posibilidad, se pone como lo negativo de sí misma y de este modo produce un *efecto*, una realidad efectiva que de este modo es solamente realidad efectiva puesta, pero que al mismo tiempo es necesaria por el proceso causal.

La causa, en tanto COSA *originaria* posee la determinación de la autosuficiencia absoluta y de un subsistir que se mantiene frente al efecto, pero en la necesidad cuya identidad constituye aquella misma originariedad, sólo ha pasado al efecto. En la medida en que se puede hablar nuevamente de contenido, en el efecto no hay ningún contenido que no esté en la causa; [pues] aquella identidad es el contenido absoluto mismo; pero también esa identidad es igualmente la determinación formal y la originariedad de la causa se supera en el efecto en el cual se *convierte* en un *ser-puesto*. Pero la causa no por ello ha desaparecido como si lo real efectivo fuera solamente el efecto. Pues este *ser-puesto* ha sido también inmediatamente superado y es más bien la reflexión de la causa hacia sí misma, su originariedad; sólo en el efecto la causa es real y efectiva y es causa. La causa es por tanto en y para sí *causa sui*. — Jacobi, aferrado a la representación unilateral de la *mediación*, ha tomado como un formalismo la *causa sui* (el *effectus sui* es lo mismo), es decir, ha tomado esta verdad absoluta de la causa como mero formalismo (*Cartas sobre Spinoza*, 2.ª edic. p. 416)[342]. Jacobi ha indicado también que Dios no debiera ser determinado como fundamento, sino esencialmente como causa[343]; [pero] que de este modo no se gana lo que él pretendía, habría resultado de una reflexión más radical sobre la naturaleza de la causa. Incluso en la causa *finita* y en su representación está presente esta identidad con respecto al contenido; la lluvia (la causa) y la humedad (el efecto), son la misma agua real. Con respecto a la forma, la causa (la lluvia) desaparece por tanto en el efecto (la humedad), pero entonces desaparece igualmente la determinación del efecto el cual nada es sin la causa y lo único que queda es la humedad no-diferente[344].

La causa en el sentido corriente de la relación causal es *finita* en tanto lo es su contenido (como en la sustancia finita) y en tanto que causa y efecto se representan como dos [entidades] existentes, distintas y autosuficientes; pero eso sólo lo son, si de ellas se abstrae la relación causal. Y porque en la finitud, [cuando se contempla] la *distinción* de las determinaciones formales, uno se queda parado en su referencia, la causa se determina, de manera intermitente, *también* como algo *puesto* o como *efecto*; éste tiene entonces a su vez *otra* causa y, de este modo, aparece también aquí la progresión infinita de efecto a causa. De manera semejante aparece la progresión en sentido *descendente*, cuando el efecto se determina también como causa con arreglo a su identidad con la causa, y al mismo tiempo [se determina] como *otro* que a su vez tiene otros efectos y así sucesivamente hacia lo infinito.

§ 154

El efecto es *diverso* de la causa; el efecto es, en cuanto tal, *ser-puesto*. Pero el ser-puesto es también reflexión-hacia-sí e inmediatez, y el efectuar de la causa, su poner, es al mismo tiempo *suponer* en tanto se retiene firmemente la distinción del efecto respecto de la causa. Se presenta así de este modo *otra sustancia* sobre la cual acaece el efecto. En cuanto *inmediata*, esta [sustancia] no es negatividad que se relaciona consigo ni es *activa*, sino *pasiva*. Pero en cuanto sustancia ella es también activa, supera la supuesta inmediatez y el efecto puesto en ella, *reacciona*, eso es, supera la actuación de la primera sustancia, la cual empero también es esa superación de su inmediatez o del efecto puesto en ella, supera por consiguiente la actuación de la otra y reacciona. La causalidad ha pasado de esta manera a la relación del *efecto recíproco*.

En el efecto recíproco, aunque la causalidad no ha sido puesta todavía en su determinación verdadera, la progresión de causas y efectos hacia lo infinito está verdaderamente superada en tanto progresión, por cuanto el salir rectilíneo desde las causas a los efectos y de los efectos a las causas está en sí mismo *curvado* y *doblado hacia atrás*. Esta curvatura de la progresión infinita hasta hacerse relación cerrada sobre sí misma es aquí, como en todas partes, la simple reflexión de que en aquella repetición carente de pensamiento sólo hay [siempre] lo mismo, a saber, *una* y *otra* causa y su referencia mutua. El desarrollo de esta referencia, o sea, el efectuar recíproco, es sin embargo en sí mismo el intercambio del *distinguir*, pero no entre causas, sino entre momentos en *cada uno de los cuales* está también igualmente puesto *el otro* momento, [y esto es así] en virtud una vez más de aquella *identidad* (que la causa es causa en el efecto y viceversa), o sea, en virtud de esta inseparabilidad.

## c. El efecto recíproco

§ 155

Las determinaciones firmemente retenidas como distintas en el efecto recíproco son α) *en sí* lo mismo; un lado es tan causa como el otro, tan originario, tan activo y tan pasivo como el otro. Igualmente es lo mismo suponer a otro y actuar sobre él, la originariedad inmediata y el ser puesto mediante el intercambio. Por razón de su inmediatez, la causa que se asume como *primera* es *pasiva, ser puesto* y *efecto*. La distinción entre las causas que se designan como *dos* es por ello una distinción vacía; *en sí* sólo hay

una causa que igualmente se está superando como sustancia en su efecto, como está presente en este efectuar haciéndose autosuficiente.

§ 156

β) Pero esta unidad también es *para sí* por cuanto este entero intercambio es el *poner* propio de la causa y solamente este poner suyo es su *ser*. La nulidad de la distinción no se da solamente *en sí* o en nuestra reflexión (S precedente), sino que el efecto recíproco es precisamente esto: superar siempre cada una de las determinaciones que se acaba de poner e invertirla en su contrapuesta; poner, por tanto, aquella nulidad de los momentos que se da en sí. En la originariedad se pone un efecto, o sea, la originariedad se supera; la acción de una causa se convierte en reacción, etc.

§ 157

γ) Este puro intercambio consigo es así la *necesidad desvelada* o *puesta*. El vínculo de la necesidad en cuanto tal es la identidad como *interior* aún y latente, porque es la identidad de unos tales que valiendo como *real-efectivos*, su autosuficiencia sin embargo ha de ser precisamente la necesidad. El transcurso de la sustancia a través de la causalidad y el efecto recíproco es por ende solamente *sentar que* la autosuficiencia es la infinita *referencia negativa a sí*; [referencia] simplemente *negativa* en la que distinguir y mediar se convierten en una originariedad respectiva de *realidades efectivas autosuficientes*; infinita *referencia a sí* por cuanto la autosuficiencia de estas realidades sólo es en tanto identidad de ellas.

§ 158

Esta *verdad* de la *necesidad* es así la *libertad*, y la *verdad* de la *sustancia* es el *concepto*: [es] la autosuficiencia que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes, en tanto este repelerse es idéntico consigo y este movimiento de intercambio que permanece *cabe sí*[345] solamente es [intercambio] *consigo*.

## § 159

El *concepto* es, por consiguiente, la *verdad del ser y de la esencia* por cuanto el aparecer de la reflexión dentro de sí misma es al mismo tiempo inmediatez autosuficiente y este *ser* de la realidad efectiva diversificada solamente es inmediatamente un aparecer *dentro de sí mismo*.

Habiéndose mostrado el concepto como la verdad del ser y la esencia que han *regresado* a él como al *fundamento* de los dos, resulta que el concepto se ha *desarrollado al revés* desde el ser como desde su *fundamento*. El primer aspecto del proceso hacia adelante se puede considerar como un *profundizar* del ser en sí mismo cuyo interior ha sido desvelado por este avance; este aspecto puede considerarse como producción de lo *perfecto* desde lo *imperfecto*. En tanto ese desarrollo sólo se ha contemplado por este lado, desde él se le ha hecho un reproche a la filosofía'. El contenido más determinado que aquí tienen esos pensamientos superficiales de perfecto e imperfecto es la distinción que separa al *ser*, en cuanto unidad *inmediata* consigo, respecto del *concepto* en cuanto *libre mediación* consigo. Y habiéndose mostrado el *ser* como un momento del concepto, éste se ha[346] demostrado así como la verdad del ser; en cuanto reflexión-hacia-sí de él mismo y en cuanto superación de la mediación, el concepto es *presuponer* lo *inmediato*; un suponer que es idéntico al regreso-hacia-sí y a la identidad que constituye la libertad y el concepto. Por consiguiente, cuando el *momento* se designa como lo imperfecto, el concepto es entonces lo perfecto y en eso consistiría desde luego desarrollarse desde lo imperfecto, puesto que el concepto es esencialmente ese superar su propia suposición. Pero al mismo tiempo es el concepto solo el que poniéndose a sí hace la suposición tal como ha resultado de la causalidad en general y más precisamente del efecto recíproco[347].

De este modo, en relación con el ser y la esencia, el concepto está determinado a ser la *esencia regresada* al *ser en cuanto inmediatez simple*, y el aparecer de la esencia tiene por ello realidad efectiva y la realidad efectiva de la esencia es al mismo tiempo *aparecer* [o reflejo] *libre en sí mismo*. El concepto tiene de esta manera al ser como simple referencia suya a sí mismo o como inmediatez de su unidad *dentro de sí* mismo; ser es una determinación tan pobre que es lo mínimo que se puede indicar en el concepto.

El paso desde la necesidad a la libertad o desde lo real efectivo al concepto es el más duro, porque la realidad efectiva autosuficiente ha de ser pensada teniendo su sustancialidad únicamente en el paso a la *otra* realidad efectiva autosuficiente y en la identidad con ella; por eso también el concepto es lo más duro, porque él mismo es igualmente esta identidad. La sustancia real y efectiva en cuanto tal, la causa que en su ser-para-sí no quiere permitir que nada le penetre, está ya sometida a la *necesidad* o al destino de pasar al ser-puesto y ese sometimiento es más bien lo que es más duro. Por el contrario, *pensar* la necesidad es más bien la disolución de aquella dureza, puesto que es la coincidencia de sí *consigo mismo* en el otro; es la *liberación* que no es fuga a la abstracción, sino tener el ser y el poner no como [estando] en otro, sino tenerlos como propios en aquel otro efectivamente real, con el cual lo real efectivo está atado por la fuerza de la necesidad. En cuanto *EXISTENTE para sí* esta liberación se llama *yo*, o sea, como *espíritu libre* que se ha desarrollado hasta su propia totalidad; como sentimiento se llama *amor*, como goce *felicidad*. La grandiosa intuición de la sustancia spinozista *es* la *liberación* sólo *en sí* del ser-para-sí finito; pero el concepto mismo es *para sí* el poder de la necesidad y la *libertad* efectivamente real.

# TERCERA SECCIÓN DE LA LÓGICA
# LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

§ 160

El concepto es lo *libre*, en tanto *poder sustancial* que-está-siendo para él mismo, y es *totalidad* en la que[348] *cada uno* de los momentos es *el todo* que *el concepto* es y [cada momento] está puesto como inseparada unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en y para sí*.

§ 161[349]

El transcurso del concepto ya no es pasar a otro ni aparecer en otro, sino *desarrollo* [o despliegue], por cuanto, habiéndose sentado lo distinto de manera inmediata y a la vez como lo idéntico [cada] uno con [el] otro y con el todo, la determinidad es como un ser libre del concepto entero.

§ 162

La doctrina del concepto se divide en doctrina *1)* del concepto subjetivo o *formal*, *2)* del concepto en cuanto determinado [o destinado] a la inmediatez, o doctrina de la *objetividad*, y *3)* en doctrina de la *idea*, del sujeto-objeto, de la unidad de concepto y objetividad, [o sea, doctrina] de la verdad absoluta.

La *lógica usual*[350] sólo comprende dentro de sí las materias que aquí se proponen como una *parte* [la primera] de la *tercera* sección de la lógica entera, además de las llamadas leyes del pensamiento que hemos estudiado más arriba[351]; en la lógica aplicada se añade también algo acerca

del conocimiento, con lo cual viene a juntarse [a lo lógico] un material psicológico, metafísico e incluso empírico; [se hace así] porque aquellas formas del pensamiento [en que consiste la lógica usual] ya no resultaban satisfactorias por ser de suyo finitas, pero con tales adiciones esta ciencia ha perdido su sólida orientación. —Aquellas formas que por lo menos pertenecen ciertamente al campo propio de la lógica, se toman únicamente, por lo demás, como determinaciones del pensamiento consciente y precisamente de éste en tanto pensamiento propio del entendimiento y no en tanto pensamiento racional[352].

Las determinaciones lógicas estudiadas hasta aquí, o sea, las determinaciones del ser y de la esencia, no son desde luego meras determinaciones del pensamiento; en su mismo pasar [de unas a otras], es decir, en el momento dialéctico, y en su regreso a sí y a la totalidad, se muestran ya como *conceptos*. Pero son solamente conceptos *determinados* (cfr. §§ 84 y 112), conceptos en sí o, lo que es lo mismo, conceptos *para nosotros*, por cuanto lo *otro* [o segundo] a lo que *pasa* cada determinación o [aquello] en lo que *aparece* (y la hace relativa) no se encuentra determinado como *particular*, ni lo tercero [a que pasa cada determinación] se determina [aún] como *singular* o *sujeto*, es decir, que no está *puesta* la identidad de la determinación con su opuesto, o su libertad, porque la primera determinación no es *universalidad.* —Lo que se suele entender como *conceptos* son *determinaciones del entendimiento* y a veces meras *representaciones* universales; son por eso en general determinaciones *finitas* (cfr. § 62).

Hasta tal punto la lógica del concepto se entiende corrientemente como ciencia meramente *formal*, que a ella se le atribuye la *forma* en cuanto tal del concepto, del juicio y del silogismo, pero de ninguna manera le corresponde [a ella decir] si algo es *verdadero*, porque eso se hace depender única y exclusivamente del *contenido*[353]. Si las formas lógicas del concepto fueran realmente recipientes muertos, pasivos e indiferentes de representaciones y pensamientos, su conocimiento sería un relato redundante y, para la verdad, superfluo. Pero en realidad, en cuanto formas del concepto, estas formas son por el contrario *el espíritu vivo de lo efectivamente real*, y de lo efectivamente real sólo es verdadero aquello que lo es *en virtud de estas formas, por ellas y en ellas*. La verdad de estas formas por sí mismas nunca ha sido estudiada ni investigada, como tampoco lo ha sido su conexión necesaria.

# A
# EL CONCEPTO SUBJETIVO

## a. El concepto en cuanto tal

### § 163

El *concepto* en cuanto tal contiene los momentos de la *universalidad*, en tanto igualdad libre consigo mismo en su determinidad; de la

*particularidad*, de la determinidad en la cual lo universal permanece sin enturbiarse[354], igual a sí mismo; y de la *singularidad* en cuanto momento de la reflexión hacia sí de las determinidades de la universalidad y particularidad, unidad negativa consigo que es lo *determinado en y para sí* y es, a la vez, lo idéntico consigo o universal.

Lo singular es lo mismo que lo efectivamente real, sólo que lo singular, habiendo surgido del concepto, ha sido *puesto* como universal, como unidad negativa consigo. Lo efectivamente real, porque en primer término, *en sí* o *inmediatamente*, sólo es la *unidad* de la esencia y la EXISTENCIA, *puede* efectuar lo real, mientras que la singularidad del concepto es lo *efectivo* simplemente y por cierto no ya como lo es la *causa*, con la aparencia de efectuar un otro, sino efectuándose *a sí mismo*. Sin embargo, la singularidad no hay que tomarla en el sentido de mera singularidad *inmediata*, sentido con el que hablamos [corrientemente] de cosas o de seres humanos singulares; la determinidad de la singularidad que aquí se estudia se presenta en primer lugar en el juicio[355]. Cada momento del concepto es todo el concepto (§ 160), pero la singularidad, el sujeto, es el concepto *asentado* como totalidad.

§ 164

El concepto es lo simplemente *concreto*, porque la unidad negativa consigo, en cuanto estar-determinado-en-y-para-sí que es la singularidad, constituye ella misma su referencia a sí, o sea, la universalidad. Los momentos del concepto, por consiguiente, no pueden ser separados; las determinaciones de la reflexión *deben* ser aprehendidas y valer cada una de por sí, separadas de las opuestas, pero en el concepto, estando *asentada* la *identidad* de sus momentos, cada uno de ellos sólo puede ser inmediatamente aprehendido desde los otros y juntamente con ellos.

Universalidad, particularidad y singularidad tomadas en abstracto son lo mismo que identidad, distinción y fundamento[356]. Sin embargo, lo universal es lo idéntico consigo con la significación expresa de que en él, al mismo tiempo, están contenidos lo particular y lo singular. Lo particular es, por su parte, lo distinto o la determinidad, pero [ahora] con la significación de ser universal en sí mismo en cuanto singular. Igualmente, lo singular tiene [ahora] el significado de ser *sujeto* o base [de sustentación] que contiene el género y la especie dentro de sí y de ser él mismo sustancial. En esto consiste la asentada inseparabilidad de los momentos en su distinción (§ 160), la *claridad* del concepto, en el cual cada distinción no acarrea un corte o un enturbiamiento, sino que es así precisamente el modo cómo lo distinto es transparente[357].

Nada se oye tan frecuentemente como que el concepto es algo *abstracto*. Esto es en parte acertado, por cuanto el elemento del concepto es en general el pensamiento y no lo sensible empíricamente concreto, y es también acertado, por otra parte, por cuanto el concepto no es aún la idea. Consiguientemente, el concepto subjetivo es todavía *formal*, pero de ninguna manera lo es

como si pudiera contener algún otro contenido que no fuera él mismo. En cuanto es la forma absoluta, él es [ya] toda *determinidad* pero tal como éstas son en su verdad. Por tanto, aunque el concepto sea desde luego abstracto, es también lo concreto y precisamente lo simplemente concreto, el sujeto en cuanto tal. Lo absolutamente concreto es el espíritu (cfr. § 159 N), o sea, que el concepto *está-existiendo*[358], en la medida en que él, como concepto, está distinguiéndose de su objetividad, la cual sin embargo, prescindiendo de esta distinción, sigue siendo *suya*. Cualquier otro concreto, tan rico como se quiera, no es tan íntimamente idéntico consigo y, por lo mismo, no es tan concreto en sí mismo; y eso que comúnmente se entiende por concreto lo es menos que nada [porque es simplemente] una pluralidad que se mantiene extrínsecamente unida. —Lo que también se llama conceptos, y precisamente conceptos determinados, por ejemplo ser humano, casa, animal, etc., son determinaciones simples y representaciones abstractas, abstracciones que sólo toman del concepto el momento de la universalidad y dejan de lado la particularidad y la singularidad, de tal modo que éstas no se encuentran desplegadas en aquellas abstracciones y por eso precisamente abstraen del concepto.

## § 165

El momento de la *singularidad sienta* primeramente los momentos del concepto como distintos, porque ella es la reflexión negativa del concepto hacia-sí y por consiguiente *en primer término*, la distinción libre [o suelta] en cuanto *primera negación* es la manera cómo se sienta la *determinidad* del concepto, pero como *particularidad*; es decir, que los distintos tienen primero la determinidad de los momentos conceptuales sólo mutuamente enfrentada, pero después también está *puesta* su identidad, o sea, que uno es el otro; esta particularidad del concepto *puesta* es el *juicio*.

La clasificación corriente de los conceptos en *claros*, *distintos* y *adecuados* no pertenece al concepto, sino a la psicología, por cuanto bajo concepto claro y distinto se entiende lo que es *representación*[359], unas veces una representación abstracta simplemente determinada, otras veces una representación también de esta clase, pero de la que se destaca una *nota distintiva*, es decir, una determinidad cualquiera que sirve como señal para el conocimiento *subjetivo*. Y nada hay que sea una nota tan distintiva del extrinsecismo y desorientación de la lógica como esta bienamada categoría de «nota distintiva»[360]. El concepto *adecuado* se refiere más al concepto e incluso a la idea, pero no expresa nada más aún que lo formal de la correspondencia de un concepto, o también de una representación, con su objeto, esto es, con una cosa exterior [a él]. Los llamados conceptos *subordinados* y *coordinados* se basan en la distinción aconceptual entre universal y particular y en su relación de parentesco en el seno de una reflexión extrínseca. Además, una enumeración que clasifica los conceptos en *contrarios* y *contradictorios*, en *afirmativos* o *negativos*, etc., no es más que una agrupación contingente de determinidades del pensamiento que pertenecen de suyo a la esfera del ser o de la esencia, donde ya las hemos estudiado, y que nada tienen que ver con la determinidad del concepto en cuanto tal[361]. Las verdaderas distinciones del concepto, a saber, universal, particular y singular, constituyen clases sólo en la medida en que se mantienen separadas unas de otras por una

reflexión extrínseca. La distinción inmanente y el inmanente determinar del concepto están presentes en el *juicio*, ya que juzgar es el determinar del concepto.

## b. El juicio

### § 166

El *juicio* es el concepto en su particularidad, como *referencia* que distingue los momentos del concepto, los cuales están puestos como siendo [cada uno] de por sí y al mismo tiempo como idénticos [cada uno] consigo, no como idénticos los unos con los otros.

A propósito del juicio se suele pensar en primer lugar en la *autosuficiencia* de los extremos, o sea, del sujeto y del predicado; se piensa que aquél es una cosa o una determinación de por sí, y que el predicado es una determinación universal fuera de aquel sujeto, más o menos en mi cabeza. Esta determinación se junta luego por mí a aquel sujeto y de este modo se juzga. Sin embargo, siendo así que la cópula «es» enuncia el predicado del sujeto, se supera también aquella *subsunción* extrínseca y subjetiva y el juicio se toma [entonces] como una determinación del objeto mismo. La significación *etimológica* del juicio en nuestra lengua [alemana] es más profunda[362] y expresa la unidad del concepto como lo primario, mientras la distinción del concepto [viene expresada] como la partición *originaria*, cosa que constituye verdaderamente el juicio.

El juicio abstracto es la proposición «lo *singular* es lo *universal*». Éstas son las determinaciones que el *sujeto* y el *predicado* tienen primeramente, uno frente a otro, cuando los momentos del concepto se toman en su determinidad inmediata o primera abstracción. (Las proposiciones: «Lo particular es lo universal» y «Lo singular es lo particular» corresponden a la determinación ulterior del juicio.) Hay que atribuir a una llamativa falta de atención que en las lógicas [usuales] no se encuentre mención alguna del hecho de que en *todo* juicio se expresa aquella proposición, a saber, que «lo singular es lo universal» o, de manera más determinada, que «el sujeto es el predicado» (por ejemplo, «Dios es el espíritu absoluto»). Desde luego, las determinaciones «singularidad» y «universalidad», «sujeto» y «predicado» son también distintas, pero eso no obsta al *hecho* enteramente universal de que todo juicio las enuncia como idénticas.

La cópula «es» procede de la naturaleza del concepto, es decir, de que el concepto es idéntico consigo en su salida fuera de sí [en su exteriorización o enajenación]; lo singular y lo universal son determinidades tales, en cuanto momentos del concepto, que no pueden aislarse. Las anteriores determinaciones de la reflexión guardan *también* en su relación una referencia mutua, pero su conexión es solamente un *tener* y no el *ser*, es decir, la *identidad sentada en cuanto tal* o la *universalidad*. Por esta razón el juicio es por primera vez la verdadera *particularidad* del concepto, puesto que el juicio es la determinidad o distinción del concepto que sigue siendo, sin embargo, *universalidad*.

### § 167

El juicio se toma comúnmente en sentido *subjetivo* como una *operación* y forma que meramente ocurre en el pensamiento *autoconsciente*. Pero en lo lógico no se presenta todavía esta distinción y el juicio hay que tomarlo de manera enteramente universal [porque] *todas las cosas son un juicio*, es decir, [todas las cosas] son *singulares* que en sí mismas son una *universalidad* o naturaleza interior; o [también las cosas] son un *universal* que está *singularizado*; universalidad y singularidad se distinguen en las cosas, pero son al mismo tiempo idénticas.

A aquel pretendido sentido, puramente subjetivo, del juicio, [que lo ve] como si *yo* adjuntara un predicado a un sujeto[363], le contradice la expresión más bien objetiva del juicio: «la rosa *es* roja», «el oro *es* un metal», etc.; [por tanto] no soy yo en primer término quien se lo atribuye. Los juicios son distintos de las *proposiciones*; estas últimas contienen una determinación de los sujetos que no está en la relación que la universalidad guarda con aquellos sujetos; [la proposición, en efecto,] expresa un estado, una acción particular o cosas parecidas: «César murió en Roma en tal fecha», «guerreó diez años en la Galia», «atravesó el Rubicón»; todo eso son proposiciones, no juicios. Por lo demás resulta algo enteramente hueco decir que proposiciones del tipo «esta noche he dormido bien» o «¡presenten armas!» pueden ser llevadas a la forma de juicios. Una proposición como «pasa un coche» sería un juicio precisamente subjetivo, cuando fuera dudoso que ese móvil que pasa por ahí delante sea un coche, o si lo que se mueve es el objeto o quizás el lugar desde el cual lo observamos, etc.; en este caso, por tanto, el interés reside en hallar la determinación [correcta] para mi representación todavía no convenientemente determinada.

§ 168

El punto de vista del juicio es la *finitud*, y la *finitud* de las cosas consiste precisamente en este mismo punto de vista, a saber, que las cosas son un juicio o que su existencia y su naturaleza universal (su cuerpo y su alma) están unidos, y que si no fuera así, las cosas serían nada; pero en cualquier caso [desde este punto de vista] estos momentos son desde luego distintos, como son también generalmente separables.

§ 169

En el juicio abstracto «*lo singular es lo universal*», lo inmediatamente *concreto* es el sujeto en cuanto éste es lo que se refiere a sí negativamente, mientras el predicado es por el contrario lo *abstracto* e indeterminado, lo *universal*. Pero puesto que mediante el «es» sujeto y predicado penden uno

de otro, resulta que el predicado tiene también que contener en su universalidad la determinidad del sujeto, ésta es así la *particularidad*, y ésta a su vez, la *sentada identidad* de sujeto y predicado; en cuanto la particularidad es lo indiferente ante esta distinción formal, ella es el *contenido*.

El sujeto consigue en el predicado su determinidad expresa y contenido; por eso el sujeto es de suyo una mera representación o un nombre vacío. En los juicios «*Dios* es lo máximamente real» o «lo *absoluto* es idéntico consigo», etc., *Dios* y lo *absoluto* son un puro nombre; lo que es el sujeto sólo está dicho en el predicado. Y lo que este sujeto sería por otra parte, en cuanto concreto, no concierne a *este* juicio (cfr. § 31).

§ 170

Por lo que se refiere a la determinidad más próxima de sujeto y predicado, el *primero* es, en cuanto referencia negativa a sí mismo, lo sólido que subyace y en lo cual el predicado tiene su subsistencia y es ideal («*inhiere*» [se dice] en el sujeto); y siendo el sujeto en general e *inmediatamente* concreto, el contenido determinado del predicado es únicamente *una* de las *muchas* determinidades del sujeto y éste es más rico y extenso que el predicado.

Inversamente, el *predicado* es, en cuanto universal, subsistente de por sí e indiferente a que este sujeto sea o no; va más allá del sujeto, lo *subsume* bajo sí y es por su parte más extenso que el sujeto. El *contenido determinado* del predicado (cfr. § anterior) es lo único que constituye la identidad de ambos.

§ 171

En primer lugar, sujeto, predicado y contenido determinado o identidad se encuentran sentados en el juicio, en su misma referencia, como *distintos* y como cayendo uno fuera del otro. Pero *en sí*, es decir, con arreglo al concepto, son *idénticos*, por cuanto la totalidad concreta del sujeto es [precisamente] esto y no una cierta pluralidad indeterminada, sino que es sólo singularidad, es decir, lo particular y lo universal en identidad y esta unidad es precisamente el predicado (§ 170). —En la cópula, además, la *identidad* del sujeto y el predicado está ciertamente *sentada*, pero al

principio lo está solamente como un abstracto «es». De acuerdo con esta *identidad* hay que *sentar* también al sujeto bajo la determinación del predicado, con lo cual éste recibe asimismo la determinación del sujeto, y la cópula se *llena* [o implementa]. Es esto lo que constituye la *determinación ulterior* del juicio en silogismo, en virtud de la cópula llena de contenido. De entrada, su determinación ulterior reside en el mismo juicio, a saber, en la determinación de la primera universalidad sensible y abstracta como *totalidad*, *género* y *especie* y como *universalidad* desarrollada del *concepto*.

Sólo el conocimiento de la determinación ulterior del juicio [determinado como silogismo] otorga *conexión y sentido* a aquello que se suele tratar como *clases* de juicios[364]. Además de que la enumeración usual aparece como enteramente contingente, cuando ofrece la diferencia [entre las clases de juicios], esa enumeración resulta superficial e incluso estéril y primitiva. Por qué los juicios afirmativos, categóricos o asertóricos, son distintos se deja por una parte colgado del aire y por la otra queda indeterminado. Los juicios diferenciados deben considerarse siguiéndose necesariamente unos de otros y como una determinación ulterior del concepto, puesto que ya el juicio mismo no es otra cosa que el concepto *determinado*.

En relación con las dos esferas ya tratadas del *ser y* de la *esencia*, los conceptos determinados como juicios son reproducciones de aquellas esferas, pero [ahora] puestas bajo la referencia simple del concepto.

## *α) Juicio cualitativo*

§ 172[365]

El juicio inmediato es el *juicio* de la *existencia*; [en él] el sujeto está puesto bajo una universalidad, o sea, bajo su predicado, el cual es una cualidad inmediata (y por ello sensible). *1)* Juicio *positivo* [o afirmativo]: lo singular es un particular. Pero [también] lo singular *no* es un particular; más exactamente, esa cualidad singular no se corresponde con la naturaleza concreta del sujeto; [resulta así el]: *2)* Juicio *negativo*.

Uno de los prejuicios más arraigados en relación con la lógica consiste en creer que juicios cualitativos tales como «la rosa es roja» o «no es roja» pueden contener verdad. *Correctos* lo pueden ser, a saber, dentro del círculo limitado de la percepción o de la representación y del pensamiento finitos; eso depende del contenido que es asimismo finito y de suyo no verdadero. Pero la verdad descansa únicamente en la forma, es decir, en el concepto que ha sido sentado y en la realidad que le corresponde; y tal verdad no está presente en el juicio cualitativo.

§ 173

En esta negación, en cuanto *primera*, se mantiene todavía la *referencia* del sujeto al predicado en virtud de la cual, el sujeto es relativamente universal y del cual sólo se ha negado su *determinidad* («la rosa *no* es roja» implica aún [en efecto] que posee color y, en primer término, otro color que a su vez daría lugar a un juicio positivo). Lo singular, sin embargo, tampoco *no* es un universal. Y así resulta que el juicio *3)* se divide en sí mismo *aa)* en la vacía referencia *idéntica* («lo singular es lo singular»): juicio *idéntico* [o tautológico], y *bb)* en sí mismo como entera inadecuación presente entre sujeto y predicado: el juicio así llamado *infinito* [o indefinido][366].

Ejemplos del último son: «el espíritu no es un elefante», «un león no es una mesa», etc. Proposiciones que son correctas pero estúpidas, exactamente igual que las proposiciones idénticas «un león es un león» o «el espíritu es espíritu». Tales proposiciones son precisamente la verdad del juicio inmediato llamado juicio cualitativo, es decir, que generalmente no son juicios y sólo se pueden presentar en un pensamiento subjetivo capaz de asirse firmemente a una abstracción carente de verdad. —Objetivamente consideradas tales proposiciones expresan la naturaleza del *ente* o de las cosas *sensibles*, a saber, que son un partirse en una identidad *vacía* y una referencia *llena*, la cual sin embargo es el *ser-otro cualitativo de todo lo referido,* eso es, la entera inadecuación [al sujeto] de esa referencia.

## *β) El juicio de la reflexión*

§ 174

El singular, *en tanto* singular (reflejado hacia sí) sentado en el juicio, tiene un predicado ante el cual el sujeto en tanto se refiere a sí, sigue siendo al mismo tiempo un *otro.* —En la EXISTENCIA el sujeto ya no es inmediatamente cualitativo, sino que está bajo la *relación* y en *conexión con otro*, con un mundo exterior. La *universalidad* ha recibido así el significado

de esta relatividad (por ejemplo, útil, peligroso; gravedad, ácido; y más adelante, impulso, etc.).

§ 175

*1)* El sujeto, lo singular *en tanto* singular (en el juicio *singular*) es un universal. *2)* Bajo esta referencia, el singular ha sido elevado por encima de su singularidad. Esta extensión es extrínseca, es reflexión subjetiva y es primeramente la *particularidad* indeterminada (en el juicio *particular* que de manera inmediata tanto es positivo como negativo; así lo singular está partido: en parte se refiere a sí mismo y en parte a otro). *3)* Algunos son lo universal; así la particularidad se ha extendido a universalidad o, lo que es lo mismo, esta universalidad determinada por la singularidad del sujeto es la *totalidad* (lo común o general, o sea, la universalidad corriente, propia de la *reflexión*).

§ 176

En virtud de que el sujeto ha sido igualmente determinado como universal, su identidad con el predicado, así como por ello la propia determinación del juicio mismo ha sido *puesta* como indiferente. Esta unidad del *contenido*, en tanto universalidad idéntica con la reflexión negativa del sujeto hacia sí, convierte la referencia del juicio en *necesaria*.

### *γ) Juicio de la necesidad*

§ 177

El juicio de la necesidad como juicio de la identidad del contenido dentro de su distinción *1)* contiene por una parte en el predicado la *sustancia* o *naturaleza* del *sujeto*, lo universal *concreto*, el *género*; y por otra parte contiene la determinidad esencial *exclusiva*, o sea, la *especie*, por cuanto aquel universal [concreto] contiene también dentro de sí la determinidad en cuanto negativa: juicio *categórico*.

*2)* Con arreglo a su sustancialidad, ambos lados reciben la figura de una realidad efectiva autosuficiente cuya identidad es meramente interna y, por consiguiente, la efectiva realidad de uno *no* es al mismo tiempo *la suya*, sino el ser *del otro*: juicio *hipotético*.

*3)* Habiéndose *sentado* al mismo tiempo en esta exteriorización [o extrinsecación] del concepto la identidad interna, lo universal resulta ser el género que en su singularidad exclusiva es idéntico consigo; el juicio que tiene a este universal como sus dos lados, una vez como tal y la segunda como círculo de la particularización suya excluyente de sí (es decir, cuyo «*o esto o aquello*» [aut - aut] es igualmente el género en cuanto «*tanto esto como aquello*» [et - et], es *A juicio disyuntivo*). La universalidad, primeramente como género y después también como círculo completo de sus especies, queda así sentada y determinada como globalidad.

## *δ) El juicio del concepto*

§ 178

El *juicio* del *concepto* tiene por contenido el concepto, la totalidad en forma simple, o sea, lo universal con su determinidad completa. El sujeto es *1)* primeramente un singular que tiene por predicado la *reflexión* de la existencia particular sobre su universal, o sea, la concordancia o no concordancia de estas dos determinaciones; bueno, verdadero, correcto, etc.: juicio *asertórico*.

Solamente a los juicios de esta clase, a saber, los juicios que dicen si un objeto, acción, etc., son buenos, verdaderos, hermosos, etc., se les llama juicios en la vida corriente. De nadie se dice que tiene juicio porque sabe hacer juicios positivos o negativos tales como «esta rosa es roja», «este cuadro es rojo, o verde, o está polvoriento», etc.

Mediante el principio del saber y creer inmediatos, juzgar asertóricamente se ha convertido, incluso en filosofía, en la única forma esencial de la doctrina, siendo así que en sociedad, cuando este modo de juzgar se arroga la pretensión de validez se le tiene más bien por impertinencia. En las obras filosóficas que establecen aquel principio se pueden leer centenares y centenares de *aseveraciones* sobre la razón, el saber, el pensar, etc., que dando por supuesto que la autoridad extrínseca ya no vale mucho, intentan hacerse creer por la infinita repetición de lo mismo.

§ 179

El juicio asertórico no contiene en su sujeto, que es primeramente inmediato, la referencia a lo particular y universal que se expresa en el predicado. Este juicio es tan sólo por consiguiente una particularidad *subjetiva* y frente a ella se sostiene la aseveración opuesta con igual razón, o mejor dicho, con igual sinrazón. Por ello es igualmente *2)* tan sólo un juicio *problemático*. Pero *3)* habiendo puesto la particularidad objetiva en el sujeto, o sea, su particularidad como cualidad de su existencia, el sujeto expresa ahora la referencia de la particularidad a su determinación, eso es, a su género, y expresa, por tanto (§ anterior), lo mismo que constituye todo el contenido del predicado. (*Ésta* —la singularidad inmediata— *casa* —género— *de tal y tal modo cualificada* —particularidad— es buena o mala): juicio *apodíctico. —Todas las cosas* son un *género* (su determinación y fin) en una realidad efectiva *singular* con una cualidad *particular*, y su finitud consiste en que lo particular de estas cosas puede ser adecuado o no a lo universal.

§ 180

De este modo, sujeto y predicado, cada uno de por sí, son el juicio entero. En cuanto *fundamento mediador* entre la singularidad de lo real efectivo y su universalidad, la cualidad inmediata del sujeto se muestra como razón del juicio. Lo que efectivamente ha sido puesto es la unidad de sujeto y predicado en tanto ella es el concepto mismo. El concepto es la implementación del vacío «es» de la cópula y, siendo al mismo tiempo sus propios momentos, en cuanto sujeto y predicado, el concepto es la unidad de ellos sentada como referencia que los media: el *silogismo*.

## c. El silogismo

§ 181

El silogismo es la unidad del concepto y del juicio; es el concepto como la identidad simple a la que han regresado las distinciones formales del

juicio; y es juicio en la medida en que el concepto está puesto igualmente en [la] realidad, es decir, con la distinción de sus determinaciones
[367] El silogismo es lo *racional* y *todo* lo racional.

El silogismo se trata corrientemente como la *forma de lo racional*[368], desde luego, pero como una forma subjetiva y sin que entre esa forma y un contenido racional cualquiera (por ejemplo, un principio racional, una acción racional, una idea, etc.) se muestre ninguna clase de conexión. Cierto que de la *razón* se habla mucho y con frecuencia; a ella se apela sin ninguna indicación acerca de lo que es su *determinidad*, es decir, de *lo que* ella es, y mucho menos se piensa en silogizar cuando se habla de razón. En efecto, el *silogizar formal* es lo racional de una manera tan privada de razón, que nada tiene que ver con un haber racional. Pero porque un rico contenido sólo puede ser racional en virtud de aquella determinidad por la cual el pensar es razón, resulta que ese haber sólo puede ser racional por medio de aquella forma que es el silogismo. Ahora bien, éste no es otra cosa que el *concepto real asentado* (primero de modo formal), tal como el texto del parágrafo lo expresa. El silogismo es por ello el *fundamento esencial de todo lo verdadero*; y la definición de lo absoluto es desde ahora que es el silogismo, o si se enuncia esta determinación en forma de principio, «todo es un silogismo». Todo es concepto, y el existir de éste es la distinción de sus propios momentos, de tal manera que su naturaleza *universal* se confiere realidad exterior mediante la *particularidad* y, de este modo y como reflexión negativa hacia sí, se hace *singular*, o también viceversa, lo real efectivo es un *singular* que mediante la *particularidad* se eleva a la *universalidad* y se hace idéntico consigo mismo. —Lo real efectivo es [algo] uno, pero es también el despliegue de los momentos del concepto, y el silogismo es el curso circular de la mediación de sus momentos por el cual lo efectivo se pone como uno.

§ 182

El silogismo *inmediato* es aquel en que las determinaciones del concepto, en cuanto *abstractas*, están meramente una ante otra bajo una *relación* extrínseca, y eso de tal modo que los dos extremos son la singularidad y la universalidad, mientras el concepto, en cuanto *término medio* que los concluye, solamente es la *particularidad* abstracta. Así resulta que los dos extremos quedan puestos como subsistentes *de suyo*, *indiferentes* uno ante otro y también ante su término medio. Este silogismo es así lo racional en tanto privado de concepto, o sea, el *silogismo* formal *del entendimiento*. En él, el sujeto está concluido[369] con otra determinidad; o, lo que es lo mismo, lo universal subsume un sujeto que le es *extrínseco* en virtud de esta mediación. El silogismo de la razón, por el contrario, consiste en que el sujeto, por la mediación, *se* concluye *consigo mismo*[370].

Es así cómo el sujeto es sujeto por primera vez o, lo que es lo mismo, el sujeto sólo de esta manera es en sí mismo silogismo racional.

En el tratado que sigue, el silogismo del entendimiento se explícita con arreglo a su significación usual y corriente, a saber, según su forma subjetiva; un significado que se le otorga de acuerdo con la creencia de que somos *nosotros* quienes hacemos esos silogismos. En efecto, éste es un [modo de] concluir *meramente subjetivo*; pero tiene también el significado objetivo de que él expresa únicamente la *finitud* de las cosas, si bien del modo determinado que aquí ha alcanzado la forma. En las cosas finitas, la subjetividad en tanto coseidad es separable de sus propiedades, o sea, de su particularidad, y es también separable de su universalidad tanto cuanto ésta es la mera cualidad de la cosa, y su conexión extrínseca con otras cosas, como es igualmente su género y concepto.

## *α) Silogismo cualitativo*

§ 183

El primer silogismo es *silogismo de la existencia* o *cualitativo* tal como ha sido tratado en el § anterior, *1)* S-P-U[371], o sea que un sujeto en tanto singular *está concluido* con una *determinidad universal* mediante *una cualidad*.

Aquí no se contempla que el sujeto (*terminus minor* o extremo menor) posee también otras determinaciones distintas de la determinación de la singularidad, como tampoco se considera que el otro extremo (el predicado de la conclusión, *terminus maior*) está más determinado que un universal simple; aquí sólo se contemplan las formas mediante las cuales los términos componen el silogismo.

§ 184

Este silogismo es α) enteramente *contingente* con arreglo a sus determinaciones, por cuanto el término medio como particularidad abstracta es *solamente una cierta determinidad* del sujeto, el cual, como *inmediato* y por ende empíricamente concreto, posee varias [determinidades]. El sujeto, por tanto, se puede también concluir con *muchas otras* [determinidades], del mismo modo que una particularidad *singular* puede a su vez comprender dentro de sí distintas determinidades y, por tanto, el sujeto, mediante *el mismo terminus medius*, puede ser referido a *distintos* universales.

El concluir formal[372] ha pasado más de moda que el poner de relieve sus deficiencias para justificar así su desuso. Este parágrafo y el siguiente exponen la irrelevancia para la verdad de un modo tal de concluir.

Con arreglo al aspecto contemplado en el presente parágrafo, con estos silogismos se pueden *probar* [o demostrar], como se dice, las cosas más variadas. Sólo se necesita tomar el término medio desde el que se puede pasar a la determinación deseada. Pero con otro término medio se puede *probar* otra cosa, incluso opuesta [a la primera]. —Cuanto más concreto es un objeto, tantos más aspectos tiene que le son propios y que pueden servir como términos medios. Cuál de estos aspectos es más esencial que los otros tiene que averiguarse a su vez mediante ese modo de razonar que se detiene en la determinidad singular y para ello puede encontrar de manera igualmente fácil un aspecto o *consideración* que permita *valorar* aquella determinidad como *importante* y *necesaria*.

## § 185

β) Igualmente contingente es este silogismo por la forma de la *referencia* que en él se encuentra. Según el concepto de silogismo, lo verdadero es la referencia de distintos a través de un término medio que es su unidad. Pero las referencias de los extremos al término medio (o sea, las llamadas *premisas mayor* y *menor*) son más bien referencias *inmediatas*.

Esta contradicción del silogismo se expresa de nuevo con una *progresión* al infinito, es decir, como exigencia de que cada una de las premisas sean probadas mediante un silogismo; y puesto que éste a su vez tiene también dos premisas igualmente inmediatas, esta exigencia que siempre se duplica se repite *al infinito*.

## § 186

Lo que aquí se ha puesto de relieve como *deficiencia* del silogismo (por razón de su importancia empírica), al cual bajo esta forma se le otorga una absoluta corrección, ha de superarse por sí mismo en la determinación del silogismo que seguirá. Aquí, en el interior de la esfera del concepto, tal como [ya ocurría] en el juicio, la determinidad *opuesta* no está meramente presente *en sí*, sino que está *puesta* y, por tanto, para la ulterior determinación del silogismo sólo se necesita tomar también aquello que cada vez se pone por el silogismo mismo.

Mediante el silogismo inmediato S-P-U, lo *singular* está mediado con lo universal y en la *conclusión* está puesto como lo universal. Lo singular en cuanto sujeto, y por ende él mismo en cuanto universal, es ahora por eso la

unidad de los dos extremos y el término mediador, con lo que resulta la *segunda figura* del silogismo *2)* U-S-P. Esta figura expresa la verdad de la primera, a saber, que la mediación ha ocurrido en la singularidad y es, por tanto, contingente.

## § 187

La segunda figura concluye la universalidad con la particularidad; la universalidad (que determinada por la singularidad se destacaba en la conclusión anterior [S es U] toma ahora el puesto del sujeto inmediato). Consiguientemente lo *universal* está ahora puesto como particular por esa [segunda] conclusión; lo está, por tanto, como término mediador de los extremos cuyos lugares ocupan ahora los otros dos términos; *tercera figura* del silogismo: *3)* P-U-S.

Las llamadas *figuras* del silogismo (Aristóteles sólo conoce *tres*, con razón; la *cuarta* es superflua; es más, es un estúpido añadido de los modernos)[373] vienen colocadas en los tratados corrientes una junto a otra sin pensar mínimamente en su necesidad y sin indicar, menos todavía, su significación y valor. Por eso no es maravilla que después se hayan tratado las figuras como formalismo vacío. Pero tienen un sentido muy profundo que reposa sobre la necesidad de que *cada momento*, en cuanto determinación del concepto mismo, devenga igualmente el todo y el *fundamento mediador*[374]. —Respecto de las otras determinaciones de las premisas y la conclusión, averiguar si pueden ser universales, etc., o negativas, para producir una conclusión *correcta* dentro de las distintas figuras, hay que decir que se trata de una investigación meramente *mecánica* que por causa precisamente de su mecanicismo aconceptual y su falta de sentido ha caído en el olvido justificadamente. —Lo que menos se puede hacer para resaltar la importancia de esa investigación y del silogismo del entendimiento en general es invocar a *Aristóteles*, quien ciertamente describió estas formas como otras innumerables de lo espiritual y lo natural, como investigó también y ofreció su determinidad. Sin embargo, en sus *conceptos* metafísicos, así como en los *conceptos* de lo natural y lo espiritual, estaba él tan lejos de querer convertir la forma del silogismo del entendimiento en base y criterio, que se puede decir que ni uno solo de estos conceptos habría podido nacer o morir si había que someterlo a las leyes del entendimiento. En lo mucho descriptivo y perteneciente al entendimiento que de acuerdo con su estilo nos ofrece Aristóteles, lo dominante es siempre el concepto *especulativo* y aquel modo de concluir propio del entendimiento, que él fue el primero en ofrecer, no lo deja intervenir en la esfera del concepto especulativo.

## § 188

Habiendo ocupado sucesivamente cada momento el lugar del término medio y los extremos, se ha *superado* [o anulado] la *distinción* determinada

de cada uno de estos lugares respecto de los otros, y el silogismo, bajo esta forma de la falta de distinción entre sus momentos, tiene primero como referencia suya la identidad extrínseca propia del entendimiento, o sea, la *igualdad*: silogismo *cuantitativo* o *matemático*. Si dos cosas son *iguales* a una tercera, son iguales entre sí.

§ 189

Por este camino se ha llegado a un punto en el que, por lo que se refiere a la forma, *1)* cada momento ha recibido la determinación y el lugar del *término medio* y, por tanto, del todo en general, y de este modo ha perdido *en sí* la unilateralidad de su abstracción (§§ 182 y 184); *2)* la *mediación* (§ 185) se ha completado igualmente sólo *en sí*, a saber, sólo como un *círculo* de mediaciones que se presuponen mutuamente. Bajo la primera figura S-P-U las dos premisas «S es P» y «P es U» están todavía sin mediar; la primera premisa se media en la tercera figura, la segunda premisa en la segunda figura. Y cada una de estas figuras presupone igualmente, para la mediación de sus premisas, las dos figuras restantes.

De acuerdo con ello hay que sentar la unidad mediadora del concepto no ya solamente como particularidad abstracta, sino como unidad *desarrollada* de la singularidad y universalidad, y precisamente en primer lugar como unidad *reflejada* de estas determinaciones; la *singularidad* determinada *a la vez* como *universalidad*. Un término medio tal da el *silogismo de la reflexión*.

## *β) Silogismo de la reflexión*

§ 190

Así el término medio da primeramente *1)* el silogismo de la *totalidad* en tanto ese término medio no solamente es la determinidad abstracta y *particular del sujeto*, sino en tanto esta determinidad conviene también entre otras a *todos los sujetos singulares concretos*. La premisa mayor, que tiene como sujeto a la determinidad particular (el término medio) en cuanto

totalidad, *presupone* más bien la *conclusión,* la cual debía tener como supuesto a aquella premisa mayor. La conclusión descansa por tanto *2)* sobre la *inducción* cuyo término medio son los singulares *completos* en cuanto tales, a, b, c, d, etc. Siendo distinta empero la singularidad inmediata o empírica de la universalidad y no pudiendo garantizar por consiguiente ninguna completud, resulta que la inducción descansa *3)* sobre la *analogía* cuyo término medio es una singularidad, pero en el sentido de su universalidad esencial, de su género o determinidad esencial. —El primer silogismo invoca al segundo para su mediación y el segundo invoca al tercero, puesto que éste exige también una universalidad determinada en sí misma o sea la singularidad como género, después que las formas de referencia extrínseca de la singularidad y la universalidad han sido enteramente recorridas bajo las figuras del silogismo de la reflexión.

Mediante el silogismo de la totalidad se ha mejorado el defecto que padece la forma básica del silogismo del entendimiento y que fue señalado en el § 184, pero eso se ha hecho de tal modo que surge un nuevo defecto, a saber, que la premisa mayor supone lo que debía ser conclusión y lo supone como una proposición que resulta así *inmediata*; «todos los hombres son mortales, *por consiguiente* Cayo es mortal»; «todos los metales son conductores eléctricos, *por consiguiente* también lo es, por ejemplo, el cobre». Para poder afirmar aquellas premisas mayores (en las que «todos» debería expresar los singulares *inmediatos,* y ellas mismas deberían ser proposiciones esencialmente *empíricas*) es preciso que ya *antes* las proposiciones acerca del singular Cayo o sobre el *cobre* singular, hayan sido constatadas como correctas de suyo. A cualquiera le ofende con razón no sólo la pedantería, sino el formalismo de tales razonamientos que no dicen nada; «todos los hombres son mortales, es así que Cayo, etc.».

### *γ) Silogismo de la necesidad*

§ 191

Expresándolo de acuerdo con las determinaciones puramente abstractas, este silogismo de la necesidad tiene a lo *universal* como término medio, del mismo modo que el silogismo de la reflexión tenía por término medio a la *singularidad*, éste con arreglo a la segunda figura y aquél con arreglo a la tercera (§ 187); lo universal [es aquí término medio] sentado como esencialmente determinado en sí mismo. Primero *1)* lo *particular* con el significado de *género* determinado o *especie* es la determinación mediadora

en el silogismo *categórico; 2)* lo *singular* con el significado del ser inmediato, de modo que sea tanto mediador como mediado, [es la determinación mediadora] en el silogismo *hipotético; 3)* y lo *universal* mediador está puesto como totalidad de sus *particularizaciones* y como un particular *singular* o singularidad excluyente en el silogismo *disyuntivo*; así resulta que bajo estas determinaciones sólo como formas de la distinción, es [siempre] uno solo y el mismo universal [lo que hace de término medio].

§ 192

El silogismo ha sido contemplado de acuerdo con las distinciones que contiene y el resultado general del recorrido por ellas es que con él se obtiene la superación de esas distinciones y del ser extrínseco del concepto. Más exactamente, *1)* cada uno de los momentos se ha mostrado también como la *totalidad* de los momentos y así se ha mostrado como silogismo completo; estos momentos son *en sí* idénticos; y *2)* la *negación* de sus distinciones y de su mediación constituye el *ser-para-sí*, de este modo es [siempre] uno solo y el mismo universal lo que hay bajo estas formas y por ende él está también puesto como la identidad de ellas. Con esta idealidad de los momentos, el concluir recibe la determinación de contener esencialmente la *negación* de las determinidades a través de las cuales discurre, y de ser por ende una mediación por superación de la mediación, y un concluirse del sujeto no con *otro*, sino con otro *superado*, o sea, *consigo mismo*.

§ 193

Esta *realización*[375] del concepto, en la que lo universal es esta totalidad *una* que ha regresado a sí (totalidad cuyas distinciones son también esta totalidad) y que se ha determinado como unidad *inmediata* superando la mediación, [esta realización del concepto, decimos] es el OBJETO[376].

Este paso desde lo subjetivo, desde el concepto en general y más concretamente desde el silogismo al OBJETO puede parecer tan extraño a primera vista, sobre todo cuando sólo se atiende al silogismo del entendimiento y se ve el concluir como una actividad de la conciencia únicamente, que

la tarea no puede consistir [aquí] en querer hacerlo plausible a la representación. A este propósito sólo se puede evocar nuestra representación habitual de lo que se suele llamar *objeto*, para ver si se corresponde más o menos con lo que aquí constituye la determinación del OBJETO. Ahora bien, por OBJETO no se suele entender meramente un ente abstracto o cosa EXISTENTE, o una realidad efectiva en general, sino un algo autosuficiente, concreto y *completo* en sí mismo; esta completud es la *totalidad del concepto*. Que el OBJETO sea también objeto [puesto ahí enfrente] y sea *exterior* a otro, eso se determinará luego en tanto se pone en *oposición* frente a lo *subjetivo*; aquí primeramente, en tanto el OBJETO es aquello a lo que ha pasado el concepto desde su mediación, es solamente OBJETO *inmediato* e imparcial, y del mismo modo el concepto sólo [después] será determinado como *subjetivo* por las contraposiciones que surgirán.

Además, el *OBJETO* en general es el todo *único* todavía sin mayor determinación en sí mismo, el mundo [es] objetivo en general, Dios [es] el OBJETO absoluto. Pero el OBJETO tiene también la distinción en él; se parte en una pluralidad indeterminada (como *mundo* objetivo) y cada uno de estos fragmentos *singularizados* es también un OBJETO, una existencia autosuficiente, concreta en sí misma y completa.

Del mismo modo que hemos comparado la objetividad con el ser, con la EXISTENCIA y con la realidad efectiva (pues ser es lo inmediato primero y enteramente abstracto) así también el paso a la EXISTENCIA y a la realidad efectiva hay que compararlo con el paso a la objetividad. El *fundamento* del que procede la EXISTENCIA, [o sea] la *relación* reflexiva que se supera en realidad efectiva, no son más que el *concepto* todavía imperfectamente *puesto*, o son solamente aspectos abstractos de él; el fundamento es únicamente su *unidad* afectada de esencia, la *relación* es únicamente referencia entre aspectos *reales* que sólo han de ser reflejados hacia sí; el concepto es la unidad de ambos y el OBJETO no es solamente unidad afectada de esencia, sino unidad en sí misma universal, no es solamente unidad que contiene distinciones reales, sino que las contiene como totalidades.

Es claro, por lo demás, que con todas estas transiciones se trata de algo más que de mostrar la inseparabilidad del concepto o pensamiento respecto del ser. Repetidamente se ha hecho notar que *ser* no es nada más que la simple referencia a sí mismo y que esta pobre determinación está contenida de todas maneras en el concepto o también en el pensar. El sentido de estas transiciones no consiste en asumir determinaciones tal como están simplemente *contenidas* [una en otra] (igual como ocurre en el argumento ontològico para probar la existencia de Dios mediante la tesis de que el ser es *una de las* realidades [contenida en el pensamiento]), sino que se trata de tomar el concepto en primer término tal como él *debe* ser de suyo determinado en tanto concepto (con el cual nada tiene que ver aún esta lejana abstracción del ser o también de la objetividad) y en su determinidad, en tanto determinidad *del concepto*, ver solamente si pasa y [precisamente] si pasa a una forma que es distinta de aquella determinidad tal como pertenece al concepto y *en él* aparece.

Si el producto de esta transición, el OBJETO, se pone en relación con el concepto que en la transición ha desaparecido según su forma propia, se puede entonces expresar *correctamente* el resultado [diciendo] que *en sí* son *lo mismo* el concepto (o si alguien lo prefiere, la subjetividad) y el OBJETO. Pero es igualmente *correcto* [decir] que son *distintos*; y siendo lo uno tan correcto como lo otro, también lo uno y lo otro son igualmente incorrectos; esas maneras de hablar son incapaces de expresar la verdadera relación [aquí, entre concepto y OBJETO]. Aquel *en sí* es una abstracción y es más unilateral aún que el mismo concepto, cuya unilateralidad se supera precisamente superándose en OBJETO, o sea, en la unilateralidad opuesta. Por eso aquel *en sí* debe también determinarse mediante su negación como *ser-para-sí*. Aquí, como en todas partes, la identidad especulativa no es la identidad trivial [que consistiría en] que concepto y OBJETO fueran idénticos; observación que ha

sido repetida muchas veces, pero que nunca se repetirá suficientemente, si lo que se pretende es poner fin a los malentendidos insípidos y completamente malévolos sobre esta identidad[377], cosa que, como puede comprenderse, no cabe esperar.

Por lo demás, aquella unidad tomada de manera enteramente general, sin atender a la forma unilateral de su *ser-en-sí*, es bien sabido que es la unidad que se *presupone* en el *argumento ontològico* para probar la existencia de Dios[378], asumiéndola precisamente como *lo más perfecto*. Desde luego, en Anselmo, que es en quien se presenta por primera vez el pensamiento altamente notable de esta demostración, sólo se habla en primer lugar, de si se da un contenido que esté solamente en *nuestro pensar*. Brevemente, sus palabras son éstas: *Certe id, quo majus cogitan nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse enfatizar* et in re: *quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitan non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari* potest. *Sed certe hoc esse non potest*[379]. —Las cosas *finitas*, de acuerdo con las determinaciones que ahora estamos considerando, consisten en que su objetividad no concuerda con el pensamiento de ellas, es decir, con su determinación universal, con su género y fin. Descartes, Spinoza, etc.[380], expresaron esta unidad de manera más objetiva, pero el principio de la certeza inmediata o del creer toma esa unidad más en la forma subjetiva de Anselmo, a saber, que con la representación de Dios en *nuestra conciencia* está inseparablemente unida la determinación de su ser. Si el principio de esta fe incluye también la representación de las cosas finitas exteriores dentro de la inseparabilidad de la conciencia de ellas y su ser, porque ellas *en la intuición* están ligadas a la determinación de la EXISTENCIA, entonces eso es enteramente correcto. Pero sería la mayor falta de pensamiento si con ello se quisiera indicar que en nuestra conciencia se encuentra ligada la existencia con la representación de las cosas finitas de manera igual a como lo está con la representación de Dios; se olvidaría entonces que las cosas finitas son mutables y caducas, es decir, que la existencia está unida a ellas sólo transitoriamente; se olvidaría que esta unión no es eterna, sino soluble. Por ello Anselmo, sin atender al enlace [entre representación y existencia] que se da en las cosas finitas, con razón expone ese enlace únicamente para lo perfecto, un enlace que se presenta de manera no meramente subjetiva, sino igualmente objetiva. Cualquier objeción contra la llamada prueba ontològica y contra esta determinación anselmiana de lo perfecto no vale nada, pues esa determinación se encuentra del mismo modo en todo humano sentir ingenuo y reaparece en todas las filosofías, incluso contra su saber y querer, como le ocurre al principio del creer inmediato.

Sin embargo, el defecto de la argumentación de Anselmo, que por lo demás padecen también Descartes, Spinoza y el principio de la creencia inmediata [Jacobi], consiste en que esta *unidad* que viene expresada como «lo más perfecto», o también subjetivamente como el verdadero saber, se *presupone*, es decir, se toma meramente en tanto es *en sí*. A esta identidad de tal manera abstracta se le opone en seguida la *diversidad* de ambas determinaciones y por ello sucedió que desde antiguo se sostuvo contra Anselmo[381] la representación y existencia de lo *finito* efectivamente contrapuesta a lo infinito, pues como antes[382] hemos observado, lo finito es una objetividad tal que al mismo tiempo no es adecuada al fin, a su esencia y concepto, sino que es distinta de éste; dicho de otro modo: [la representación de lo finito] es una representación o algo subjetivo tal que no implica[383] la EXISTENCIA. Este reproche y objeción se supera únicamente de este modo, a saber, que lo finito se haga patente como algo no verdadero, que estas determinaciones se muestren como nulas y unilaterales *de por sí y para sí* y que la identidad, por consiguiente, se vea como una identidad a la que pasan esas mismas determinaciones y en la cual están reconciliadas.

# B
# EL OBJETO

§ 194

El OBJETO es ser inmediato en virtud de la indiferencia ante la distinción que se ha superado en él. Es también totalidad en sí mismo y, al mismo tiempo, es igualmente indiferente ante su unidad inmediata por cuanto aquella identidad es solamente identidad *que-está-siendo-en-sí* de los momentos; el OBJETO es un partirse en distintos, cada uno de los cuales es, él mismo, totalidad. El OBJETO es, por tanto, la *contradicción* absoluta de la entera autosuficiencia de lo plural tanto como de su falta total de autosuficiencia.

La definición «*lo absoluto es el OBJETO*» se contiene del modo más determinado en la *mónada leibniziana* que debería ser un OBJETO que, sin embargo, se hace representaciones, y más exactamente [es] la totalidad de la representación del mundo; en su unidad simple, toda distinción está solamente como ideal, falta de autosuficiencia. A la mónada no le llega nada desde fuera, es en sí misma el concepto entero que sólo se distingue por su propio desarrollo, mayor o menor. Igualmente, esta totalidad simple se parte en la muchedumbre absoluta de los distintos, de tal manera que éstos son mónadas autosuficientes. En la mónada de las mónadas y en la armonía preestablecida de sus desarrollos internos, estas sustancias son de nuevo reducidas a su vez a falta de autosuficiencia y a idealidad. La filosofía leibniziana es de este modo la *contradicción* enteramente desarrollada.

## a. El mecanismo[384]

§ 195

El OBJETO *1)* en su inmediatez es el concepto meramente *en-sí*; primeramente tiene al concepto *fuera de él* y cualquier determinidad está puesta [en el OBJETO] como determinidad exterior. Como unidad de distintos, el OBJETO es por consiguiente un *compuesto*, una agregación, y la eficacia respecto de otro se queda en referencia extrínseca: *mecanismo formal*. —Bajo esta referencia y falta de autosuficiencia, los OBJETOS siguen

siendo también autosuficientes [cada uno], ofrecen resistencia[385] y permanecen exteriores unos a otros.

Del mismo modo que presión e impulsión son relaciones mecánicas, sabemos «algo» mecánicamente, «*de carretilla*», cuando las palabras no tienen sentido para nosotros y se quedan fuera del sentido, del representar y pensar; también las palabras son [entonces] extrínsecas una a otra y constituyen una sucesión carente de sentido. Las [buenas] obras, la piedad, etc., son también *mecánicas* cuando aquello que hace el ser humano le viene determinado por medio de leyes ceremoniales, por un director espiritual, etc., y su propio espíritu y voluntad están ausentes de sus acciones; de este modo son exteriores al ser humano sus propias acciones.

§ 196

La falta de autosuficiencia según la cual el OBJETO padece *violencia* la tiene únicamente (§ precedente) porque es autosuficiente y, en cuanto concepto puesto [sólo] en sí, no se supera una de estas determinaciones en la otra, sino que el OBJETO se concluye consigo mediante la negación de su determinación, es decir, mediante su falta de autosuficiencia; y sólo así empieza a ser autosuficiente. De este modo igualmente, en la distinción respecto de la exterioridad, y negando esta exterioridad con su autosuficiencia, esta autosuficiencia es *unidad negativa* consigo, *centralidad*, subjetividad, con lo que el OBJETO queda dirigido y referido a lo exterior. Eso exterior es también central en sí mismo y por eso también está únicamente referido al otro centro y tiene también su centralidad en lo otro: *2)* mecanismo *diferente*[386] (caída [de los cuerpos], deseo, impulso a asociarse y semejantes)[387].

§ 197

El desarrollo de esta relación configura el silogismo consistente en que la negatividad inmanente en cuanto singularidad *central* de un OBJETO (centro abstracto) se refiere a OBJETOS faltos de autosuficiencia, [que vienen a ser] como el otro extremo, a través de un término medio (centro relativo) que reúne en sí mismo la centralidad y la falta de subsistencia de los OBJETOS: *3) mecanismo absoluto*[388].

§ 198

El silogismo que acabamos de exponer (S-P-U) es un triple silogismo. La mala *singularidad* de los OBJETOS *no autosuficientes*, en los cuales el mecanismo formal reside como en su propia casa, es igualmente *universalidad* extrínseca. Por consiguiente, estos extremos son también *término medio* entre el centro *absoluto* y el *relativo* (la forma del silogismo U-S-P) ya que es por esta falta de autosuficiencia como los dos centros están separados y son extremos, como [también] por ella misma están referidos. E igualmente, la *centralidad absoluta* en cuanto universal sustantivo (la gravedad que permanece idéntica) es aquello que (siendo pura negatividad e incluyendo también, por consiguiente, la singularidad dentro de sí) es lo que media entre el *centro relativo* y los OBJETOS faltos de autosuficiencia; [tenemos así] la forma del silogismo P-U-S y precisamente de una manera tan esencial con arreglo a la singularidad inmanente en cuanto separadora, como con arreglo a la universalidad en cuanto idéntico mantener-juntos e imperturbado estar-en-sí-mismo.

Del mismo modo que [lo es] el sistema solar, también el estado en el campo de lo práctico es un sistema de tres silogismos. *1)* El *singular* (la persona) se concluye mediante *su particularidad* (las necesidades físicas y espirituales, [que es aquello] que más configurado da [lugar a] la sociedad civil), con lo *universal* (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). *2)* La voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades en la sociedad, en el derecho, etc,, del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc. *3)* Pero [también] lo universal (estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia. Cada una de las determinaciones, en tanto la mediación la concluye con el otro extremo, se concluye asimismo consigo, se produce, y esta producción es autoconservación. —Sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización[389].

## § 199

La *inmediatez* de la EXISTENCIA que *tienen los* OBJETOS en el mecanismo absoluto está *en sí* negada porque la autosuficiencia de ellos está mediada por sus referencias mutuas y, por tanto, por su falta de autosuficiencia. Por consiguiente, hay que sentar el OBJETO como *diferente* [pero no indiferente] [390] frente a *su* otro en su *EXISTENCIA*.

## b. El quimismo

§ 200

El OBJETO *[así] diferente* posee una *determinidad* inmanente que constituye su naturaleza y bajo la cual tiene EXISTENCIA. Pero en cuanto totalidad asentada del *concepto*, el OBJETO es la contradicción entre esta totalidad suya y la determinidad de su EXISTENCIA; por ello el OBJETO es la aspiración a superar esta contradicción e igualar su existencia al concepto.

§ 201

Por tanto, el proceso químico tiene como producto a lo *neutro* de sus tensos extremos, neutro que éstos son *en sí*; el concepto, lo universal concreto se concluye con la singularidad, o sea, con el producto, mediante la diferencia [no indiferente] de los OBJETOS o la particularización, y por eso el concepto se concluye solamente consigo mismo. Desde luego, en este proceso están también contenidos los otros silogismos; la singularidad en cuanto actividad es igualmente lo que media, como también lo es el universal concreto, la esencia de los tensos extremos que en el producto logra la existencia.

§ 202

Además, el quimismo en cuanto relación de reflexión entre la objetividad y la naturaleza diferente de los OBJETOS tiene al mismo tiempo, como suposición, la autosuficiencia *inmediata* de esos OBJETOS. El proceso es el ir y venir de una forma a la otra en las dos direcciones, formas que al mismo tiempo siguen siendo exteriores una a otra. —En el producto neutro, las propiedades determinadas que los extremos tenían uno frente a otro, han sido superadas. Este producto es, desde luego, adecuado al concepto, pero en tal producto no existe el principio *activador*[391] propio de la diferenciación [que tensa], por cuanto se ha hundido nuevamente en la inmediatez; lo neutro es por ello algo separable. Sin embargo, el principio

juzgador[392] (que divide lo neutral en extremos diferentes y confiere al OBJETO no diferente en general su diferencia y activismo frente a otro) como también el proceso (en tanto separación que tensa [a los extremos]) vienen ambos a caer fuera de aquel primer proceso.

§ 203

La *exterioridad* de estos dos procesos, la reducción de lo diferente a lo neutro y la diferenciación de lo no diferente o neutro, que los hace aparecer como autosuficientes uno ante otro, muestra, sin embargo, su finitud en el paso a productos en los que estos procesos están superados. A la inversa, el proceso expone la inmediatez presupuesta de los OBJETOS diferentes como nula. En virtud de esta *negación* de la exterioridad y de la inmediatez en las que el concepto se había hundido, éste ha sido puesto [ahora] como *libre* y *para sí en oposición* a aquella exterioridad e inmediatez: [es decir, el concepto ha sido puesto] *como fin*.

## c. Teleología

§ 204

El fin es el concepto-*que-está-siendo-para-sí* que ha ingresado en la EXISTENCIA libre por medio de la *negación* de la objetividad inmediata. Está determinado como *subjetivo* por cuanto esta negación es primeramente *abstracta* y por ello también, al comienzo, la objetividad está sólo enfrente. Sin embargo, esta determinidad de la subjetividad es unilateral frente a la totalidad del concepto y [lo es] precisamente para el mismo concepto, porque toda determinidad se ha puesto en él como superada. De este modo, también para él, el OBJETO presupuesto es sólo una realidad ideal, *nula en sí*. En cuanto contradicción entre su identidad consigo y la oposición y negación puestas en él, el concepto es él mismo superación, o sea, la *actividad* de negar la oposición de tal modo que la pone como idéntica consigo. Esto es la *realización del fin*, en el cual el concepto, convirtiendo su subjetividad en [algo] otro y objetivándose, ha superado la distinción

entre ambos, se ha concluido únicamente consigo y se ha conservado a sí mismo.

El concepto de fin fue llamado superfluo por una parte, pero por otra, acertadamente, *concepto de razón*, y fue puesto en oposición al universal abstracto del entendimiento en tanto éste sólo se refiere a lo particular *subsumiéndolo*, pero sin tenerlo en él mismo[393]. Por lo demás, distinguir el fin en cuanto *causa final* respecto de la mera *causa eficiente*, es decir, respecto de lo que comúnmente se llama causa, es de la mayor importancia. La causa pertenece a la necesidad todavía no desvelada, a la necesidad ciega; por ello [la causa eficiente] aparece pasando a su otro [o al efecto] y perdiendo así su originariedad en el ser puesto; sólo en sí o para nosotros la causa empieza a ser causa en el efecto y está regresando *hacia sí*. El fin, por el contrario, está puesto de tal manera que ha de contener *en sí mismo* la determinidad, o sea, aquello que en la causalidad ordinaria aparece todavía como un ser-otro, el efecto; y tanto lo contiene, que el fin en su eficacia no pasa [a otro], sino que se *mantiene*, es decir, se causa solamente a sí mismo y al *final* es lo que era al *comienzo*, o sea, en la originariedad. —En virtud de este mantenerse por sí mismo el fin empieza a ser lo verdaderamente originario [o primero][394]. —El fin exige una comprensión especulativa, como el concepto que en la propia *unidad* e *idealidad* de sus determinaciones contiene el *juicio* o la negación, la oposición de lo subjetivo y objetivo, y es igualmente su superación.

Al considerar el fin no hay que pensar en seguida en la forma (o no solamente en ella) bajo la cual el fin está en la conciencia como una forma precontenida en la representación. Con el concepto de finalidad *interna*, *Kant* ha resucitado de nuevo la idea en general y la idea de vida en particular[395]. La determinación de la vida que hizo *Aristóteles* contiene ya la finalidad interna[396] y se coloca por ello infinitamente por encima del concepto de la teleología moderna que sólo tuvo ante sí a la finalidad *externa* o *finita*[397].

Menesterosidad[398], impulso, son los ejemplos más a mano de fin. Son la contradicción *sentida* que tiene lugar en el interior mismo del sujeto viviente y pasan a la actividad de negar esta negación que es aún mera subjetividad. La *satisfacción* [de la menesterosidad] pone paz entre sujeto y OBJETO por cuanto lo objetivo, que en la contradicción todavía presente (en el haber menester) está *por ahí fuera*, se supera también con arreglo a esa unilateralidad a través de la unión con lo subjetivo. —Los que hablan mucho de la solidez de lo finito y de la imposibilidad de rebasarlo, y al mismo tiempo hablan de lo subjetivo y lo objetivo, tienen un ejemplo de lo contrario en cada impulso [instintivo]. Este impulso es, por así decirlo, la *certeza* de que lo subjetivo es unilateral y no tiene verdad, como tampoco la tiene lo objetivo [solo]. El impulso es además el *llevar a cabo* esta certeza suya; pone en disposición de superar esta oposición y su finitud, a saber, no dejar que lo subjetivo sea y permanezca meramente subjetivo, y no dejar igualmente que lo objetivo sea y permanezca meramente objetivo[399].

Respecto de la actividad del fin, se puede todavía llamar la atención sobre lo siguiente: en el *silogismo* que esta actividad es, es decir, en el concluirse del fin consigo mismo por medio de la realización, ocurre de manera esencial la negación de los términos; [se trata de] la recién mencionada negación de la subjetividad inmediata que se presenta en el fin en cuanto tal, así como la negación de la objetividad *inmediata* (del medio y de los OBJETOS presupuestos). Es la misma negación que se ejerce en la elevación del espíritu a Dios ante las cosas contingentes del mundo así como ante la propia subjetividad; momento que, como se indicó en la *Introducción* y en el § 192, se pasa por alto y

se deja de lado [cuando se vierte] en la forma silogística del entendimiento, forma que se confiere a esa elevación en las llamadas pruebas de la existencia de Dios.

§ 205

La referencia teleológica es primeramente, en cuanto inmediata, la finalidad *externa*; en ella el concepto está frente al OBJETO como ante algo *presupuesto*. El fin es por ello *finito*, por una parte según el *contenido* y, por otra parte, porque el fin tiene una condición exterior en un OBJETO que se ha de hallar previamente como *material* para su realización; su autodeterminación es, por consiguiente, meramente *formal*. Más concretamente, en la inmediatez reside que la *particularidad* ([que] en cuanto *determinación formal* [es] la *subjetividad* del fin) aparezca como reflejada hacia sí, que el *contenido* aparezca como *distinto* de la *totalidad* de la forma o de la subjetividad *en sí*, es decir, como distinto del concepto. Esta diferencia constituye la *finitud* del fin *en el interior de sí mismo*. En su virtud el contenido es algo también limitado, contingente y dado, así como el OBJETO es algo particular y previamente encontrado.

§ 206

La referencia teleológica es el silogismo en el que el fin subjetivo se concluye con la objetividad que le es exterior, a través de un término medio que es la unidad de ambos en cuanto *actividad con arreglo a un fin* y en cuanto objetividad puesta inmediatamente bajo el fin, es decir, en cuanto medio.

§ 207

*1)* El fin *subjetivo* es el silogismo en el que el concepto *universal* de tal manera se concluye con la singularidad por medio de la particularidad, que la singularidad en cuanto autodeterminación *juzga*, es decir, particulariza aquel universal aún indeterminado y lo convierte en un *contenido* determinado tanto como sienta también la *oposición* de subjetividad y objetividad; y al mismo tiempo [la singularidad] es en sí misma el regreso hacia sí por cuanto determina como deficiente a la presupuesta subjetividad

del concepto frente a la objetividad comparándola con la totalidad concluida en sí misma, y de este modo, al mismo tiempo, se vuelve hacia *fuera*.

§ 208

*2)* Esta *actividad vuelta hacia fuera* en tanto *singularidad* (que en el fin subjetivo es idéntica a la particularidad en la que, juntamente con el contenido, está también *incluida la objetividad exterior*) se refiere primeramente y *de modo inmediato*, al OBJETO y se apodera de éste como de un *medio*. El concepto es este *poder* [o fuerza] inmediata porque él es la negatividad idéntica consigo, en la que el *ser* del OBJETO está por completo determinado como un [algo] *ideal* meramente. El *término medio entero* es ahora este poder [o fuerza] interior al concepto como *actividad* a la que está inmediatamente unido el *OBJETO* en tanto *medio* y bajo la cual [este OBJETO] se encuentra.

En la finalidad finita el término medio está *roto* en dos momentos recíprocamente exteriores, es decir, en la actividad y en el OBJETO que sirve como medio. La referencia del fin al OBJETO, en cuanto *poder* [o fuerza], y el sometimiento del mismo bajo ese poder es algo *inmediato* (es la *primera premisa* del silogismo) en tanto en el concepto en cuanto idealidad-que-está-siendo para sí está puesto el OBJETO como nulo *en sí*. Esta referencia o primera premisa *deviene ella misma* el término medio que al mismo tiempo *es en sí mismo* el silogismo, por cuanto conecta conclusivamente el fin con la objetividad por medio de aquella referencia que es su actividad y en la que este mismo fin permanece contenido y dominante.

§ 209

*3)* La actividad finalística sobre su medio está todavía dirigida hacia fuera porque el fin *tampoco* es idéntico con el OBJETO; el fin, por consiguiente, tiene también que ser primero mediado con este OBJETO. El medio en tanto OBJETO está *inmediatamente* referido, en esta *segunda premisa*, al *otro* extremo del silogismo, a la objetividad en cuanto presupuesta, o sea, al material. Esta referencia es la esfera del mecanismo y el quimismo que ahora *sirven* al fin, y este fin es ahora su verdad y el concepto libre de ellos. Esto, [a saber] que el fin subjetivo en tanto poder [o fuerza] de este proceso en el que lo *objetivo* se desgasta por fricción mutua

y se supera, se detiene *fuera de ellos*[400] y es lo que en ellos *está manteniéndose*, es la *astucia* de la razón[401].

§ 210

El fin realizado es de esta manera la *unidad puesta* de lo subjetivo y lo objetivo. Sin embargo, esta unidad está de tal modo esencialmente determinada que lo subjetivo y lo objetivo están solamente neutralizados y superados según su *unilateralidad*, pero lo objetivo ha sido sometido al fin en tanto [éste es] concepto libre y por ende al poder sobre lo objetivo y se ha hecho adecuado a ellos. El fin se *mantiene* frente a lo objetivo y en lo objetivo, porque aparte de ser lo subjetivo *unilateral*, lo particular es también lo universal concreto, la identidad-que-está-siendo en sí de ambos. Este universal, en tanto simplemente reflejado hacia sí, es *el contenido* que permanece el mismo a través de los tres términos del silogismo y del movimiento entre ellos.

§ 211

En la finalidad finita, sin embargo, el fin llevado a cabo es algo tan roto en sí mismo como lo eran el término medio y el fin inicial. Por ello, ha cobrado estado solamente una forma *extrínsecamente* puesta en el material previamente hallado, forma que en virtud del limitado contenido finalístico es igualmente una determinación contingente. El fin alcanzado es por ello solamente un OBJETO que es a la vez medio o material para otro fin y así sucesivamente hacia lo *infinito*.

§ 212

Pero lo que *en sí* sucede en la realización del fin, consiste en que se supera *la subjetividad unilateral* y la apariencia de autosuficiencia objetiva enfrentada a aquella subjetividad. Apoderándose del medio, *el concepto* se pone como la esencia-que-está-siendo *en sí* del OBJETO; en el proceso mecánico y químico, la autosuficiencia del OBJETO ya se ha volatilizado *en sí*, y a lo largo del dominio del fin se supera la *aparencía* de aquella

autosuficiencia, o sea, de lo negativo *enfrentado al concepto*. Pero habiéndose determinado el fin cumplido sólo como medio y material, este OBJETO es ya algo nulo en sí, o sea, algo puesto solamente como ideal. De esta manera se ha desvanecido también la oposición de *contenido y forma*. Al conectarse conclusivamente el fin consigo mismo mediante la superación de las determinaciones formales, la forma está puesta como *idéntica* consigo misma y por ende como contenido, de tal modo que *el concepto* sólo se tiene a sí mismo por *contenido* en cuanto *actividad de la forma*. Por tanto, mediante este proceso ha sido *sentado* en general aquello que era el *concepto* de fin, la unidad *que-está-siendo en si* de lo subjetivo y lo objetivo, ahora *en tanto está-siendo para sí*, es decir, [como] *la idea*.

# C
# LA IDEA

§ 213

La idea es lo verdadero *en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*. Su contenido ideal no es otro que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es solamente la exposición del concepto que éste se da en forma de existencia exterior, y esta figura, incluida en la idealidad del concepto, en su [fuerza o] poder, se mantiene así en la idea.

La definición de *lo absoluto*, [que dice] que él es la *idea*, es ella misma absoluta. Todas las definiciones dadas hasta aquí retornan ahora [y se contienen] en ésta. —La idea es la *verdad*, ya que la verdad es esto [precisamente], que la objetividad se corresponda con el concepto, no que las cosas exteriores se correspondan con mis representaciones; éstas son únicamente representaciones *correctas* que yo, éste, tengo. En la idea no se trata de éste, ni de representaciones, ni de cosas exteriores. —Sin embargo, *todo* lo efectivamente real, en tanto es verdadero, es también la idea, y tiene su verdad únicamente por la idea y en virtud de ella. El ser singular es un cierto aspecto de la idea y para ser esto necesita todavía, por tanto, de otras realidades efectivas que igualmente aparecen como particularmente subsistentes de por sí; solamente en el conjunto de ellas y en su referencia [mutua] está realizado el concepto. Lo singular no se corresponde de suyo con su concepto; esta limitación de su existencia constituye su *finitud* y su ocaso.

La idea misma no hay que tomarla como idea *de algo*, del mismo modo que el concepto tampoco debe tomarse meramente como concepto determinado. Lo absoluto es la idea única y universal que,

*juzgándose* a sí misma[402], se particulariza en *sistema* de las ideas determinadas, las cuales, sin embargo, solamente son su regreso a la idea única, a su verdad. Es a partir de ese juicio solamente que la idea es *primero* la *sustancia* única y universal, pero su verdadera realidad efectiva desarrollada es que sea como sujeto y de este modo como espíritu[403].

La idea se toma frecuentemente como algo meramente lógico formal, en tanto carece de una EXISTENCIA como punto de partida y sostén[404]. Ese modo de ver hay que rechazarlo junto con aquellos puntos de vista según los cuales la cosa existente y todas las demás determinaciones que todavía no se han abierto paso hasta la idea, valen sin embargo como aquello que se llama *realidades* y *realidades efectivas* verdaderas. —Igualmente errónea es la representación de que la idea sea solamente lo *abstracto*. Lo es desde luego en tanto dentro de ella queda triturado todo lo que *no es verdadero*; pero en sí misma es esencialmente *concreta*, porque ella es el concepto libre que se determina a sí mismo y así se determina a ser realidad. Sería lo abstracto formal sólo si el concepto que es su principio se tomara como unidad abstracta y no tal como es, a saber, como el *regreso negativo de sí hacia sí y* como la *subjetividad* [misma].

## § 214

La idea puede ser entendida como la *razón* (éste es el significado propiamente filosófico de *razón*); también como el *OBJETO-sujeto*, como la *unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo*, como la *posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva*, como aquello cuya *naturaleza sólo puede ser concebida como existente*[405], etc.; [y esto es así] porque en ella se contienen todas las relaciones del entendimiento, pero en su retorno *infinito* e identidad [vuelta] hacia sí.

El entendimiento se toma un trabajo bien fácil cuando señala como *contradictorio* todo lo que se dice de la idea. Al fin y al cabo, eso se le puede conceder, o más bien, ya ha sido llevado a efecto en la idea; trabajo éste que es el trabajo de la razón y desde luego no tan fácil como el suyo. —Si el entendimiento muestra que la idea se contradice porque, por ejemplo, lo subjetivo sólo es subjetivo y lo objetivo es más bien lo que se le opone, o porque el ser es algo enteramente distinto del concepto y por eso no se puede sacar de éste[406], o también porque lo finito sólo es finito y siendo precisamente lo contrario de lo infinito, no puede ser idéntico a éste, y así sucesivamente pasando por todas las determinaciones, resulta [entonces] que la lógica más bien enseña lo contrario, a saber, que lo subjetivo que sólo debiera ser subjetivo, lo finito que sólo debiera ser finito, lo infinito que sólo debiera ser infinito, etc., no poseen verdad alguna, se contradicen y pasan a su contrario; con ello, lo que se revela como verdad suya es este paso y aquella unidad en la que los extremos en cuanto superados son [sólo] como un parecer o momentos.

El entendimiento que «se hace a la idea» incurre en un doble malentendido: *primeramente*, los *extremos* de la idea, llámense como se llamen, en tanto están dentro de la unidad de ella, los toma aún el entendimiento en aquel sentido y determinación [que tenían] cuando *no* estaban en su unidad concreta, sino que eran todavía *abstracciones* fuera de esta unidad. No menos desconoce el entendimiento la *referencia*, incluso cuando está expresamente puesta; y así pasa por alto, por

ejemplo, nada menos que la naturaleza de la *cópula* del juicio, la cual dice precisamente de lo singular, o sea, del sujeto, que no es singular, sino universal. Sobre todo, el entendimiento considera *su* [propia] reflexión, a saber, que la idea idéntica consigo misma contiene lo *negativo* de sí misma, o sea, la contradicción, como una reflexión *extrínseca* que no cae dentro de la idea. Y efectivamente, ésta no es una sabiduría propia del entendimiento, sino que la idea es ella misma la dialéctica que separa y distingue eternamente lo idéntico consigo de lo diferente[407], lo subjetivo de lo objetivo, el alma del cuerpo, etc., y sólo así es ella eterna creación, eterna vitalidad y espíritu eterno. Y siendo ella misma el pasar, o por mejor decir, el traducirse al *entendimiento abstracto*, ella es también eternamente *razón*: es la dialéctica que comprende de nuevo lo que [mediante aquella traducción] se había hecho comprensible para el entendimiento y lo que era distinto lo reconduce a la unidad por encima de su naturaleza finita y de la falsa aparencia de autosuficiencia de sus propios productos. En tanto este doble movimiento no es temporal, aunque de alguna manera sea separado y distinto (de lo contrario sería de nuevo solamente entendimiento abstracto), este movimiento es la intuición eterna de sí mismo en lo otro[408]; el concepto que se *ha* dado cumplimiento a *sí mismo* en su objetividad, el OBJETO que es *finalidad interna*, subjetividad esencial.

Las *distintas maneras* de captar la idea como unidad de lo ideal y lo real, de lo *finito* y lo *infinito*, de la *identidad* y la *diferencia*, etc., son más o menos *formales* en tanto significan un cierto estadio del *concepto determinado*. Sólo el concepto mismo es libre y es lo verdaderamente *universal*, por consiguiente, en el interior de la idea, la *determinidad* del concepto es sólo igualmente el concepto mismo; una objetividad en la que él en cuanto universal se prolonga y en la que únicamente tiene su propia y total determinidad. La idea es el *juicio infinito*[409], cuyas partes son cada una la totalidad autosuficiente, y también, porque cada una se completa con la otra, cada una ha pasado igualmente a la otra. Ninguno de los conceptos determinados de otro modo es esta totalidad completa por sus dos lados, el *concepto* mismo y la *objetividad*.

## § 215

La idea es esencialmente *proceso* porque su identidad es la identidad absoluta y libre del concepto sólo en tanto es absoluta negatividad y por ende dialéctica. Es el transcurso [que consiste en] que el concepto en tanto universalidad que es singularidad, se determina a la objetividad y a la oposición frente a la misma, y esta exterioridad que el concepto tiene como sustancia suya se reconduce a la *subjetividad* por su dialéctica inmanente.

Porque la idea es *a) proceso*, la expresión que dice que lo absoluto es la unidad de lo finito y lo infinito, del pensar y el ser, etc., es errónea como hemos recordado varias veces, puesto que «unidad» expresa una identidad abstracta que persiste quietamente. Es también errónea porque la idea es *b) subjetividad*, puesto que la unidad expresa el *en-sí* o lo sustancial de la verdadera unidad. De este modo lo infinito aparece como meramente *neutralizado*[410] con lo finito, lo subjetivo con lo objetivo, el pensar con el ser. Pero dentro de la unidad *negativa* de la idea, lo infinito abarca lo finito, el pensar abarca el ser, la subjetividad abarca la objetividad. La unidad de la idea es subjetividad, pensamiento, infinitud, y por ello debe distinguirse esencialmente de la idea en cuanto *sustancia*, del mismo modo que esta *abarcante* subjetividad, pensamiento o infinitud, debe distinguirse de la

subjetividad *unilateral*, del pensamiento unilateral y de la infinitud unilateral; [determinidades éstas] en las que la idea, juzgándose y determinándose, se depone.

## a. La vida

§ 216

La idea *inmediata* es la *vida*. El concepto está realizado como alma en un *cuerpo*, de cuya exterioridad el alma es la *universalidad* inmediata que se refiere a sí, es también la *particularización* del cuerpo, de modo que éste no expresa en sí mismo otras diferencias que las determinaciones del concepto, y es finalmente la singularidad en tanto negatividad absoluta, esto es, la dialéctica de su objetividad extrapuesta que desde la aparencia de su subsistencia autosuficiente es reconducida a la subjetividad, de tal modo que todos los miembros son recíprocamente *medios* momentáneos como también fines momentáneos; y la vida, del mismo modo que es la particularización *inicial*, se produce o *resulta* como unidad *negativa* que-está-siendo *para sí*, y en la corporeidad dialéctica sólo se concluye consigo misma. —De esta manera la vida es esencialmente [ser] *viviente* y, con arreglo a su inmediatez, *este* viviente es *singular*. En esta esfera, la finitud tiene la determinación de que por causa de la inmediatez de la idea, alma y cuerpo son *separables*; esto constituye la mortalidad del viviente. Pero únicamente en tanto muerto, los dos lados de la idea son *partes integrantes* distintas.

§ 217

El viviente es el silogismo cuyos momentos son ellos mismos sistema y silogismo en sí mismos (§§ 198, 201, 207), pero que son silogismos activos, procesos, y, en la unidad subjetiva del viviente, son solamente un proceso *único*. El viviente es, por tanto, el proceso de su concluirse consigo mismo que transcurre a través de *tres procesos*[411].

§ 218

*1)* El primero es el proceso del viviente *dentro* de sí mismo; en este proceso se divide a sí mismo y hace de su corporeidad su OBJETO propio para él mismo, su naturaleza *inorgánica*. Ésta, en cuanto relativamente exterior, pasa en ella misma a la distinción y oposición de sus momentos, los cuales se abandonan mutuamente, se asimilan uno a otro y se mantienen a sí mismos produciéndose. Esta actividad de los miembros es, sin embargo, la actividad única del sujeto hacía la que regresan sus producciones, de tal manera que con ello sólo se produce el sujeto, es decir, sólo se reproduce.

§ 219

*2)* El *juicio* del concepto en cuanto libre sigue empero adelante hasta desprender de sí lo *objetivo* como una totalidad autosuficiente y la referencia negativa del viviente a sí mismo, en cuanto singularidad *inmediata*, hace la *presuposición* de una naturaleza inorgánica enfrentada a él. Siendo también lo negativo de sí un momento del concepto del mismo viviente, lo negativo está en el viviente (que al mismo tiempo es lo universal concreto) como una *carencia*. La dialéctica en virtud de la cual se supera el OBJETO como algo nulo *en sí*, es la actividad del viviente cierto de sí que de este modo, en *este proceso frente a una naturaleza inorgánica, se conserva a sí mismo*, se *desarrolla* y *objetiva*.

§ 220

*3)* Por cuanto el individuo viviente en su primer proceso se comporta como sujeto y concepto en sí mismo, y en su segundo proceso se asimila su objetividad exterior y así *sienta en él* la determinidad real, resulta ser ahora *género en sí*, sustancialidad universal. La particularización del género es la referencia del sujeto *a otro sujeto* de su mismo género y el juicio es la relación del género con estos individuos recíprocamente determinados de esta manera: la *diferencia sexual*.

§ 221

El proceso del *género* lleva esta diferencia a su *ser-para-sí*. Su producto, ya que la vida es aún la idea inmediata, se parte en los dos lados, a saber, que según *uno* de ellos aquel individuo viviente en general, que en cuanto inmediato fue primeramente presupuesto, emerge ahora como algo mediado y *engendrado*; con arreglo al *otro* lado, sin embargo, la *singularidad* viviente que por causa de su primera *inmediatez* se comporta *negativamente* respecto de la universalidad, *perece* en ésta en cuanto poder.

§ 222

Pero con ello la idea de la vida se ha librado no solamente de *un cierto éste* inmediato (particular), sino de esta primera inmediatez en general; llega así *a ella misma*, a su *verdad*; ingresa por eso *en la existencia* como *género libre para sí mismo*. La muerte de la vitalidad singular meramente inmediata es la *emergencia del espíritu*.

## b. El conocer

§ 223

La idea EXISTE libremente *para sí* en tanto tiene a la universalidad como elemento *de su EXISTENCIA o*, la objetividad misma es igual que el concepto, o la idea se tiene a sí misma como objeto [ante ella]. Su subjetividad, determinada a la universalidad, es *puro distinguir dentro* de ella misma: intuir que se detiene en esta universalidad idéntica. Pero en cuanto distinguir determinado, ella es el *juicio* ulterior, repelerse de sí misma como totalidad y precisamente en primer lugar *presuponerse* como *universo exterior*. Hay dos juicios que *en sí* son idénticos, pero que todavía no han sido *sentados* como idénticos.

§ 224

La referencia de estas dos ideas que *en sí* o en cuanto vida son idénticas, es por tanto referencia *relativa*, lo que constituye la determinación de la

*finitud* en esta esfera. Esta referencia es la *relación de la reflexión*, por cuanto la distinción de la idea dentro de ella misma es solamente el *primer* juicio, el *presuponer* no es todavía como *un poner* y por consiguiente, para la idea subjetiva, la idea objetiva es el mundo inmediato *previamente hallado* o la idea como vida en el fenómeno de la *EXISTENCIA singular*. Al mismo tiempo y como *una sola cosa*, en tanto este juicio es puro distinguir *dentro* de ella misma (§ precedente), la idea subjetiva es *para sí* ella misma y *su otra*, y de esta manera es la *certeza* de la identidad que-está-siendo *en sí* de este mundo objetivo con ella. —La razón viene al mundo con la fe absoluta de poder sentar la identidad y de poder elevar su certeza a *verdad*, y [viene al mundo igualmente] con el impulso de sentar como nula la oposición que *para ella* es nula *en sí*.

§ 225

Este proceso es en general *el conocer. En sí* en este proceso, se supera con una actividad *única* la oposición, [se supera] la unilateralidad de la subjetividad con la unilateralidad de la objetividad. Pero esta superación ocurre primeramente sólo *en sí*; por tanto, el proceso en cuanto tal está él mismo afectado de manera inmediata por la finitud de esta esfera y se parte en el doble movimiento del impulso sentado como distinto: superar la unilateralidad de la *subjetividad* de la idea asumiendo dentro de sí al mundo *que-está-siendo*, o sea, dentro del representar subjetivo y del pensar, y llenar la certeza abstracta de sí con esta objetividad como *contenido* (objetividad que vale así como verdadera), y viceversa, superar la *unilateralidad* del mundo objetivo, que aquí contrariamente vale sólo como *apariencia* o como colección de contingencias y figuras nulas en sí, determinar esta unilateralidad mediante lo *interior* de lo subjetivo (que aquí vale como lo verdaderamente objetivo) y configurarlo para ella. El primero es el impulso del saber según verdad, *conocer como tal*, o impulso teorético. El segundo es el impulso del *bien* a su realización, el *querer*, o la actividad *práctica* de la idea.

### ***α) El conocer***

§ 226

La finitud universal del conocer que reside en uno de los juicios, el de la *presuposición* de la oposición (§ 224), frente a la cual el obrar del conocer es la contradicción allí depositada, se determina más exactamente en su propia idea de tal modo que los momentos de ésta reciben la forma de la diversidad entre ellos y, siendo ellos precisamente completos, vienen a estar entre sí bajo la relación de la reflexión, no bajo la del concepto. La asimilación de la materia como algo dado aparece por consiguiente como la *asunción* de esta materia bajo esas determinaciones del concepto que al mismo tiempo permanecen *exteriores* al concepto y se comportan también como diversas entre sí. Es la razón que actúa como *entendimiento*. La verdad a la que llega este conocimiento es por ende igualmente sólo la verdad *finita*; la verdad infinita del concepto es como una meta que-está-siendo sólo *en sí*, un *más allá* fijado para el conocer. Pero en su actuación extrínseca este conocer está bajo la conducción del concepto y las determinaciones de éste constituyen el hilo interno del proceso hacia adelante.

§ 227

El conocimiento finito, presuponiendo lo *distinto* como algo previamente hallado, como un ente situado ante él (los variados *hechos* de la naturaleza exterior o de la conciencia) tiene *1)* primero como forma de su actividad a la *identidad formal* o la *abstracción* de la universalidad. Por consiguiente, esta actividad consiste en disolver lo concreto dado, desmenuzar sus distinciones y conferirles la forma de la *universalidad abstracta*; o [consiste también] en dejar lo concreto como *base*[412] y, mediante la abstracción, extraer de las particularidades aparentemente inesenciales un universal concreto, el *género*, o la fuerza y la ley: *método analítico*.

§ 228

Esta universalidad es *2)* también una universalidad *determinada*; la actividad avanza aquí hasta los momentos del concepto que, en el *conocimiento* finito (no en su infinitud) es el *concepto determinado propio del entendimiento*. La asunción del objeto bajo las formas de este concepto es *el método sintético*.

§ 229

*aa)* El objeto del conocimiento llevado primero en general a la forma del concepto determinado, sentando de esta manera su *género* y su *determinidad* general, es la *definición*. El material y la fundamentación de ella vienen aportados por el método analítico (§ 227). No obstante, la determinidad debe ser solamente una *nota distintiva*, es decir, una ayuda para el conocimiento meramente subjetivo, exterior al objeto.

§ 230

*bb)* La presentación del segundo momento del concepto, o sea, de la determinidad de lo universal como *particularixación*, es la *división* con arreglo a algún tipo de consideración extrínseca.

§ 231

*cc)* En la *singularidad* concreta, siendo así que, en la definición, la determinidad simple ha sido aprehendida como *una relación*, el objeto es una referencia sintética de determinaciones *distintas*: un *teorema*. La identidad de estas determinaciones, porque son distintas, es una identidad *mediada*. La aportación de los materiales que constituyen los miembros intermedios [o términos medios] es la *construcción*, y la mediación misma de la que procede para el conocimiento la necesidad de aquella referencia es la *prueba* [o demostración].

De acuerdo con lo que se suele decir sobre la distinción entre método analítico y sintético, parece que en resumidas cuentas se puede elegir el método que más guste. Si se *presupone* lo concreto, que según el método sintético se ha presentado como *resultado*, se pueden entonces sacar de él analíticamente, como *consecuencias*, aquellas determinaciones abstractas que constituían las *presuposiciones* y el *material* para la prueba. Las definiciones algebraicas de las líneas curvas son

*teoremas* en el interior de la geometría; de manera semejante, también el teorema de Pitágoras, tomado como definición del triángulo rectángulo, se obtendría analíticamente como resultado dentro de la geometría, valiéndose de teoremas anteriormente demostrados. La arbitrariedad de esa clase de elecciones descansa en que uno y otro método parten de algo *extrínsecamente presupuesto*. Con arreglo a la naturaleza del concepto, el análisis es lo primero, por cuanto hay que elevar primero el material dado, empíricamente concreto, a la forma de abstracciones universales que sólo entonces pueden proponerse en el método sintético como definiciones.

Que esos métodos, por muy esenciales que sean y por muy brillantes resultados que ofrezcan en su propio campo, no son utilizables para el conocimiento filosófico, es patente por sí mismo, porque esos métodos incluyen presuposiciones y el conocimiento se comporta, cuando los utiliza, como entendimiento y como progreso dentro de la identidad formal. En *Spinoza*, quien usó preferentemente el método geométrico y precisamente para los conceptos *especulativos*, llama también la atención el formalismo de esos conceptos. La filosofía de *Wolff*, que perfecciona aquellos conceptos hasta la mayor pedantería, es también metafísica del entendimiento por sus contenidos. —En lugar de este abuso que con el formalismo de esos métodos se practicaba en la filosofía y en las ciencias, apareció modernamente el abuso de la llamada *construcción*. La representación de que la matemática *construye sus conceptos* fue puesta en circulación por *Kant*[413]; eso no quería decir más que la matemática no tiene nada que ver con *conceptos*, sino con determinaciones abstractas de la *intuición sensible*. Y así, por consiguiente, vino a llamarse *construcción de los conceptos* a un acopio de determinaciones *sensibles* recogidas de la *percepción*, marginando el concepto y añadiendo el formalismo de clasificar sinópticamente los objetos filosóficos y científicos (arbitrariamente, por lo demás, y a discreción) con arreglo a un esquema presupuesto[414]. Cierto que en el trasfondo hay aquí una oscura representación de la *idea*, de la unidad *de concepto y objetividad*, como también de que la idea es concreta. Pero aquel juego al que se llamó construir está muy lejos de hacer patente esa *unidad* que es únicamente el concepto en cuanto tal; y menos todavía, lo concreto de la razón y de la idea es lo empíricamente concreto de la intuición.

Por lo demás, porque la *geometría* se ocupa de la *intuición sensible*, aunque *abstracta*, del espacio, puede por ello sin ningún obstáculo fijar en él determinaciones simples del entendimiento; por esto únicamente la geometría posee a la perfección el método sintético del conocimiento finito. Sin embargo, en su transcurso (y ello es muy digno de ser notado) se da de bruces finalmente con *inconmensurabilidades* e *irracionalidades*; [y esto le ocurre precisamente] allí donde queriendo seguir adelante determinando [sucesivamente su objeto], se ve *llevada más allá* del principio del entendimiento. También aquí ocurre una inversión de la terminología que es por otro lado bien frecuente; se llama *racional* a lo propio del entendimiento, mientras aquello que se llama *irracional* es más bien un indicio y huella de *racionalidad*. Otras ciencias, cuando llegan a los límites de su caminar con el entendimiento, se valen, con frecuencia e inevitablemente (porque no están situadas en la simplicidad del espacio y del número), de un procedimiento bien sencillo: rompen la consecuencia [lógica] de su propio curso y toman de fuera aquello que les falta, contrario muchas veces a lo que venían haciendo; y eso lo toman de la representación, de la opinión, de la percepción, o de donde sea. La inconsciencia con que actúa este conocimiento finito [acerca] de la naturaleza de su método y de su relación con el contenido, no le deja reconocer que su procedimiento hecho de definiciones, divisiones, etc., está conducido por la necesidad de las *determinaciones del concepto*. Y [esta inconsciencia] tampoco le permite reconocer cuando topa con sus propios límites, ni que, cuando los traspasa, viene a dar en un terreno donde ya no valen las determinaciones del entendimiento, que sin embargo sigue usando de manera muy torpe.

§ 232

La *necesidad* que hace emerger el conocimiento finito en la *demostración* es primero una necesidad extrínseca, únicamente determinada respecto del modo de ver subjetivo. Sin embargo, en la necesidad en cuanto tal, el propio conocimiento finito ha abandonado su presuposición y su punto de partida, a saber, el *hallar previamente* y el *ser dado* de su contenido. La necesidad en cuanto tal es en sí el concepto que se refiere a sí. La idea subjetiva ha llegado en sí de esta manera a lo determinado en y para sí, a lo *no dado* y por consiguiente a lo *inmanente al sujeto* y pasa por ende a la *idea* de *querer*.

## *β) El querer*

§ 233

La idea subjetiva, en tanto es lo determinado en y para sí y es *contenido* simple igual a sí mismo, es el *bien*. El impulso de esta idea a realizarse se comporta inversamente que la idea de lo *verdadero* y más bien se orienta a determinar el mundo previamente hallado de acuerdo con el *fin* del propio impulso. —Este querer posee, por un lado, la certeza de la *nulidad* del OBJETO presupuesto; pero, por otro lado, en cuanto querer finito, presupone la finalidad del bien como idea meramente *subjetiva* y presupone a la vez la *autosuficiencia* del OBJETO.

§ 234

La finitud de esta actividad es, por tanto, la *contradicción* consistente en que bajo las mismas determinaciones contradictorias del mundo objetivo se cumple el *fin del bien* y no se cumple, que este fin ha sido igualmente puesto como esencial y como inesencial, como un fin real y a la vez como solamente posible. Esta contradicción se representa como la *progresión infinita* de la realización del bien que de este modo queda fijado como un *deber ser* meramente. Pero *formalmente* la desaparición de esta

contradicción está en que la actividad supera la subjetividad del fin y con ello la objetividad, o sea, la oposición en virtud de la cual ambas son finitas; no supera solamente la unilateralidad de *esta* subjetividad, sino que la supera en general; *otra* subjetividad de este tipo, esto es, una *nueva* producción de la oposición no es distinta de aquella que debió precederla. Este regreso hacia sí es a la vez el *recuerdo* [o interiorización] del *contenido* dentro de sí; contenido que es el *bien* y la identidad que-está-siendo en sí de ambos lados y [es también] recuerdo de la presuposición [propia] del comportamiento teorético (§ 224) de que el OBJETO era en aquel comportamiento lo sustancial y verdadero.

§ 235

La *verdad* del bien como unidad de la idea teorética y práctica ha sido *puesta*, a saber, que el bien alcanzado en y para sí consiste tanto en que el mundo objetivo es en y para sí la idea como que ésta, al mismo tiempo, se pone eternamente como *fin* y siendo activa produce su efectiva realidad. — Esta vida que desde la diferencia y finitud del conocimiento regresa a sí, y mediante la actividad del concepto ha devenido idéntica con él, es la *idea especulativa o absoluta*.

## c. La idea absoluta

§ 236

La idea, en cuanto unidad de la idea subjetiva y objetiva, es el concepto de la idea para el cual la idea en cuanto tal es el objeto *[Gegenstand]*, para el cual ella es el OBJETO *[Objekt]*; un OBJETO en el que han confluido todas las determinaciones. Esta unidad es, por tanto, la *verdad absoluta y entera*, la idea que está-pensándose a sí misma y [que] aquí [es] precisamente *en tanto que* pensante, [o sea] en tanto que idea *lógica*.

§ 237

La *idea absoluta*, porque en ella no hay ningún pasar ni *ningún* presuponer, ni hay en general ninguna determinidad que no sea fluida y transparente, es para sí la *forma pura* del concepto que intuye *su contenido* como ella misma. Es para sí *contenido* en tanto ella es el distinguir ideal de sí misma respecto de sí y uno de los distintos es la identidad consigo, en la cual sin embargo está contenida la totalidad de la forma como el sistema de las determinaciones de contenido. Este contenido es el sistema de lo *lógico*. Como *forma* no le queda aquí a la idea nada más que el *método* de este contenido: el saber preciso del valor garantizado[415] de sus momentos.

§ 238

Los momentos del método especulativo son: *α)* el *comienzo* que es el *ser* o lo *inmediato*; [y es así] de suyo, por la simple razón[416] de que el comienzo es comienzo. Pero, [visto ahora] desde la idea especulativa, el ser es su *autodeterminar* que, en cuanto negatividad absoluta o movimiento del concepto, *juzga* y se pone como lo negativo de sí mismo. El *ser*, que para el comienzo en cuanto tal aparece como afirmación abstracta, resulta ser así más bien la *negación, ser-puesto*, ser-mediado en general y presupuesto. Pero en cuanto es la negación del *concepto* que en su ser-otro es simplemente idéntico consigo y es la certeza de sí mismo, el ser es el concepto aún no sentado como concepto o el concepto *en sí*. —Por consiguiente, en cuanto concepto aún indeterminado, esto es, concepto meramente en sí o determinado inmediatamente, este ser es igualmente lo *universal*.

El *comienzo* en el sentido del ser inmediato se toma de la intuición y la percepción: es el comienzo del método *analítico* del conocimiento finito; en el sentido de la universalidad, el comienzo es comienzo del método sintético del mismo conocimiento finito. Pero ya que lo lógico es inmediatamente tanto universal como ente, es tanto lo que se presupone por el concepto como es también inmediatamente el concepto mismo; por ello el comienzo de lo lógico es comienzo tan sintético como analítico.

§ 239

β) El *proceso* es el *juicio* puesto de la idea. El universal inmediato es, en cuanto concepto en sí, la dialéctica de deponer en él mismo, como

momento, su inmediatez y universalidad. De este modo, lo *negativo* del comienzo o lo primero ha sido puesto en su *determinidad*; es *para uno*, [es] la *referencia* de distintos: *momento de la reflexión*.

Este proceso es por igual *analítico* [y sintético]. [Analítico] porque mediante la dialéctica inmanente solamente se pone lo que está contenido en el concepto inmediato; y es también proceso *sintético* porque en este concepto no estaba puesta todavía esta distinción.

§ 240

La forma abstracta del proceso es, en el ser, un *otro* y *pasar* a un otro; en la esencia, *aparecer en lo contrapuesto*; en el *concepto*, la distintividad del *singular* respecto de la *universalidad* que se continúa en lo distinto de ella y es *como identidad* con él.

§ 241

En la segunda esfera, el concepto que primero era en sí ha llegado a *aparecer* y ya es así la *idea en sí*. El desarrollo de esta [segunda] esfera es regreso a la primera, así como el desarrollo de la primera es un paso a la segunda; sólo mediante este doble movimiento se hace justicia a la distinción [entre ellas], por cuanto cada uno de los distintos, en sí mismo considerado, se completa hasta la totalidad y así se actúa [a sí mismo] hasta alcanzar la unidad con el otro. Sólo la superación de la unilateralidad de *ambos en ellos mismos*, hace que la unidad no devenga unilateral.

§ 242

La segunda esfera desarrolla la esfera de los distintos hasta lo que ella es primeramente, es decir, hasta la *contradicción* en ella misma (en la *progresión infinita*) que γ) se resuelve en el *final* en el que lo diferente se pone como lo que es en el concepto. Es lo negativo de lo primero y, en cuanto identidad con este primero, es la negatividad de sí mismo; es por ello la identidad en la que estos dos primeros están como ideales y como momentos, [o] como superados, es decir, como conservados a la vez. De este modo el concepto, partiendo de su *ser-en-si* y concluyéndose consigo

por la mediación de su diferencia y de la superación de ella, es el concepto *realizado*, esto es, el concepto que contiene el *ser-puesto* de sus determinaciones en su *ser-para-si*; es [ahora] la *idea*, para la cual al mismo tiempo, en cuanto es lo absolutamente primero (en el método), este final es únicamente la *desaparición* de la *aparencia* de que el comienzo fuera algo inmediato y ella fuera un resultado: es conocer que la idea es la totalidad única.

§ 243

De este modo el método no es forma extrínseca, sino el alma y el concepto del contenido, del cual la forma solamente se distingue en tanto los momentos del *concepto*, incluso *en ellos mismos*, en su determinidad, llegan a aparecer como la totalidad del concepto. Por cuanto esta determinidad o contenido se reintegra, junto con la forma, a la idea, ésta se patentiza como totalidad *sistemática* que es solamente la *única* idea cuyos momentos particulares son tanto *en sí* los mismos, como por medio de la dialéctica del concepto producen el simple *ser-para-sí* de la idea. —La ciencia termina de este modo la comprensión del concepto de ella misma como concepto de la idea pura, para la cual la idea es.

§ 244

La idea que es *para sí, considerada* según esta su *unidad* consigo, es *intuir*; y la idea que intuye, *naturaleza*. En cuanto intuir empero, la idea está puesta bajo la determinación unilateral de la inmediatez o de la negación mediante reflexión extrínseca. Pero la *libertad* absoluta de la idea está en que ella no meramente *pasa a la vida*, ni en que como conocimiento finito la hace *parecer* dentro de sí, sino en que, en la verdad absoluta de sí misma, se *resuelve* a *despedir* libremente *de sí*[417], como naturaleza, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro, la *idea inmediata* como su propio reflejo.

# Segunda parte
# FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

## INTRODUCCIÓN

### Modos de considerar la naturaleza

§ 245

*En su acción*[418] el ser humano se comporta con la naturaleza como con algo inmediato y exterior, y él mismo [se comporta] como un individuo inmediatamente exterior y por ende sensible, que sin embargo se toma a sí mismo, con razón, como *fin* ante los objetos de la naturaleza. La contemplación de tales objetos bajo ese respecto da [como resultado] el punto de vista *teleológico* finito (§ 205). En éste se encuentra la presuposición correcta (§§ 207-211) de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absolutamente último; pero cuando esta consideración parte de fines particulares y *finitos*, convierte a éstos, por una parte, en presuposiciones cuyo contenido contingente puede llegar a ser incluso carente de significado y baladí, [mientras] por otra parte, la relación finalística exige de suyo un modo de comprensión más profundo que [la contemplación] con arreglo a relaciones externas y finitas; exige [a saber] el modo de contemplación [propio] del concepto el cual, según su naturaleza en general, es inmanente y [lo es] por tanto a la naturaleza en cuanto tal.

§ 246

Lo que [ahora] se llama *física* se llamó anteriormente *filosofía de la naturaleza*[419] y es igualmente consideración teorética de la naturaleza, y precisamente consideración *pensante*, la cual, por un lado, no parte de determinaciones que son extrínsecas a la naturaleza, como las de aquellos fines [particulares y finitos de los que se habló en el § anterior], y, por otro lado, está dirigida al conocimiento de lo *universal* de ella, de modo que eso universal esté en sí mismo *determinado*, es decir, [que la física se dirige al conocimiento] de las fuerzas, leyes y géneros, cuyo contenido, por lo demás, no puede ser tampoco una mera agregación, sino que dispuesto en órdenes y clases, ha de tomárselo [la física] como una especie de organismo[420]. En tanto la filosofía de la naturaleza es consideración *concipiente*, tiene por objeto el mismo *universal*, pero *para sí*, y lo contempla en su *propia* e *inmanente necesidad* con arreglo a la autodeterminación del concepto.

Sobre la relación de la filosofía con lo empírico ya hemos hablado en la introducción[421]. La filosofía no solamente ha de concordar con la experiencia de la naturaleza, sino que el *origen* y *formación* de la ciencia filosófica tiene a la física empírica como supuesto y condición. Pero una cosa es el modo de originarse una ciencia y los trabajos que la preceden, y otra cosa es la ciencia misma. En ésta ya no puede aparecer [todo] aquello como fundamento, sino que aquí [el funda mentó] ha de ser más bien la necesidad del concepto. —Ya hemos recordado[422] que a lo largo de la filosofía hay que ofrecer el objeto según su *determinación conceptual*, hay que dar nombre[423] además al fenómeno *empírico* que le corresponde y hay que mostrar cómo éste se corresponde de hecho con aquella determinación conceptual. Sin embargo, en relación con la necesidad del contenido, eso no significa una apelación a la experiencia. Menos aún es procedente una apelación a lo que se llama *intuición* y que no suele ser otra cosa que un enredarse con la representación y la fantasía (incluso con la fantasmagoría) con arreglo a *analogías* que pueden ser contingentes o significativas, e imprimen a los objetos [en cualquier caso] determinaciones y esquemas meramente *exteriores* (§ 231 N).

# *Concepto de la naturaleza*

§ 247

La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del *ser-otro*. Ya que la *idea* es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí*, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta idea (y frente a la EXISTENCIA subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la *exterioridad*[424] constituye la determinación en que está la idea como naturaleza.

§ 248

En esta exterioridad, las determinaciones conceptuales tienen la aparencia, unas frente a otras, de un *subsistir indiferente* y del *aislamiento* [mutuo]; por esto el concepto es como [algo] interior. Por consiguiente, la naturaleza no muestra en su existencia libertad alguna, sino *necesidad* y *contingencia*.

Por lo dicho, la naturaleza según su EXISTENCIA determinada, en virtud de la cual es naturaleza, no debe ser divinizada, ni hay que contemplar o aducir el sol, la luna, los animales, las plantas, etc., como obras de Dios con preferencia sobre los hechos y acontecimientos humanos. —La naturaleza es divina *en sí*, en la idea, pero tal como ella *es*, su ser no se corresponde con su concepto; es más bien la *contradicción no resuelta*[425]. Lo que le es propio es el *ser-puesto*, lo negativo, tal como los antiguos captaron la *materia* en general, como *non-ens*[426]. Así también la naturaleza ha sido enunciada como la *caída* de la idea desde sí misma[427], porque la idea bajo esta figura de la exterioridad es inadecuada a sí misma. Solamente ante aquella conciencia que es ella misma en primer término exterior y es por ende inmediata, es decir, la conciencia *sensible*, aparece la naturaleza como lo primero, lo inmediato o ente. —Con todo, porque la naturaleza es exposición *de la idea*, aunque sea en ese elemento de la exterioridad, se puede y se debe admirar en ella la sabiduría de Dios. Pero, si *Vanini* dijo que basta una brizna de paja para conocer el ser de Dios[428], [también hay que decir que] cualquier representación [interna] del espíritu, la peor de sus imaginaciones, el juego [cambiante] de sus estados de ánimo más contingentes, o cualquier palabra, es un fundamento más indicado para el conocimiento del ser divino que cualquier [otro] objeto singular de la naturaleza. En la naturaleza, no solamente el juego de las formas tiene su contingencia desatada y desbocada, sino que cada figura se priva de suyo del concepto de sí misma. Lo supremo hacia lo cual tiende la naturaleza en su existencia es la *vida*, pero ésta, en cuanto idea meramente natural, está [aún] abandonada a la sinrazón de la exterioridad, y la vitalidad individual está constreñida, en cada momento de EXISTENCIA, por otra singularidad que le es ajena; ahí por el contrario, en cada

exteriorización espiritual, se contiene el momento de la libre y universal referencia a sí mismo. —Un malentendido igual se presenta cuando lo espiritual en general se valora por debajo de las cosas de la naturaleza, cuando las *obras de arte* humanas se posponen a las cosas naturales porque el material para aquellas obras ha de ser tomado de fuera y porque no están vivas. [!] Como si la forma espiritual no contuviera una vitalidad superior y no fuera más digna del espíritu que la forma natural, como si la forma en general no fuera superior a la materia, y en todo lo ético, aquello que se puede llamar materia no perteneciera también enteramente al solo espíritu, como si lo más elevado de la naturaleza, lo vivo, no tomara también de fuera su materia [!]. —Se alega como una ventaja de la naturaleza que ella es siempre fiel a las leyes eternas pese a toda la contingencia de sus [entidades] EXISTENTES; pero es que eso ocurre también, por supuesto, en el dominio de la autoconciencia, cosa que se reconoce incluso en la fe de que una providencia rige los acontecimientos humanos. —¿O es que las determinaciones de esta providencia sólo en el campo de los acontecimientos humanos tendrían que ser azarosas e irracionales? —Pero si la contingencia espiritual, el *albedrío*, llega hasta el *mal*, también en este caso se trata de algo infinitamente superior al curso regular de las estrellas o a la inocencia de la planta, pues lo que yerra de aquel modo sigue siendo espíritu.

## § 249

La naturaleza debe ser contemplada como un *sistema escalonado*, cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros, y el siguiente es la verdad de aquellos de los que resulta, pero no de tal manera que cada escalón sea *naturalmente* generado desde los otros, sino [que lo es] en la idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza. La *metamorfosis* incumbe solamente al concepto en cuanto tal, ya que únicamente el cambio de éste es desarrollo. Sin embargo, el concepto en la naturaleza es, por una parte, [lo] meramente interior y, por otra parte, está EXISTIENDO como individuo vivo solamente; a éste sólo, por tanto, está limitada la metamorfosis que [efectivamente] *EXISTE*.

Es una representación torpe, propia de la vieja filosofía de la naturaleza, y también de la moderna, contemplar el proceso de formación y el paso desde una forma y esfera de la naturaleza a otra superior, como una producción externa y efectivamente real, que sin embargo, para hacerla más *clara*, se retrotrae a la *oscuridad* del pretérito[429]. A la naturaleza ciertamente le es propia la exterioridad, las distinciones caen una fuera de otra y la naturaleza hace que se presenten como EXISTENCIAS indiferentes [una ante otra]; [pero] el concepto dialéctico que dirige los *peldaños* [del desarrollo] hacia adelante es lo interior a ellos mismos. Esas representaciones nebulosas, en el fondo sensibles[430], como particularmente lo es p. e. el *surgir* de las plantas y animales desde el agua, y después el *surgir* de los animales desarrollados desde los inferiores, etc., han de ser expulsadas por la contemplación pensante.

## § 250

La *contradicción* de la idea, en tanto ésta como naturaleza es exterior a sí misma, es más precisamente la contradicción entre la *necesidad* de sus formaciones (generada por el concepto) y de su determinación racional dentro de la totalidad orgánica, por una parte, y por la otra, la contingencia indiferente y la indeterminable falta de regularidad de aquellas formaciones. La contingencia y la determinabilidad[431] desde fuera tienen su derecho en la esfera de la naturaleza. Esta contingencia tiene sobre todo su lugar en el campo de las configuraciones concretas que, sin embargo, en cuanto cosas naturales, son al mismo tiempo concretas sólo de modo *inmediato*. Lo *inmediatamente* concreto es en efecto un conjunto de propiedades que están una fuera de la otra y son más o menos indiferentes una ante otra, ante las cuales es también indiferente, por lo mismo, la subjetividad simple que está-siendo para sí y que las abandona a la determinación exterior y por ende contingente. Eso es [precisamente] la *impotencia* de la naturaleza, recibir las determinaciones del concepto de modo meramente abstracto y exponer la realización de lo particular a la determinabilidad exterior.

Alguien ha ensalzado la riqueza infinita y la pluralidad de formas, y, para colmo de irracionalidad, [ha ensalzado] la contingencia que se mezcla en la ordenación exterior de las configuraciones naturales como gran libertad de la naturaleza e incluso como *su* divinidad o, al menos, como la divinidad *en* ellas. Considerar la contingencia, la arbitrariedad y la falta de orden como libertad hay que atribuirlo al estilo propio de la representación sensible. —Aquella impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía, y lo más impertinente es exigir del concepto que conciba las contingencias de esta clase, o también exigir, como se ha dicho, que las construya o deduzca; parece precisamente que esa tarea se hace tanto más fácil cuanto más diminuta y aislada sea la configuración [que se debería deducir][*][432]. Huellas, sin embargo, de la determinación conceptual se rastrean en cualquier caso hasta en lo más particular, pero eso particular no puede agotarse por aquella determinación. Las huellas de esta progresión y coherencia interna sorprenderán repetidamente a quien las contemple, pero sobre todo parecerán sorprendentes, o más bien increíbles, a quien está acostumbrado a ver solamente lo contingente en la historia natural y en la humana. Pero hay que ser desconfiado para no tomar esa huella por la totalidad de la determinación [propia] de las configuraciones [concretas], lo cual abre camino a las citadas analogías[433].

La dificultad para encontrar la manera de distinguir sólidamente las clases y los órdenes a partir de la contemplación empírica, y en muchos campos, la imposibilidad de hacerlo, reside en la impotencia de la naturaleza para retener firmemente el concepto a lo largo de su ejecución. La naturaleza confunde poco a poco los límites esenciales mediante configuraciones intermedias y defectuosas que proporcionan siempre argumentos contra cualquier distinción fija y [eso ocurre] incluso dentro de determinados géneros, por ejemplo el humano, por causa de los monstruos que, por un lado, hay que adscribir a ese género, pero a los que faltan determinaciones, por otro lado, que debieran contemplarse como propiedad esencial del género. Para poder considerar tales

configuraciones como defectuosas, malas o deformes hay que presuponer un modelo ejemplar firme que no puede sacarse de la experiencia, pues ésta ofrece igualmente aquello que llamamos monstruos, malformaciones, entidades intermedias, etc.; y aquel modelo presuponía más bien la autosuficiencia y dignidad de la determinación conceptual[434].

§ 251

La naturaleza es *en sí* un todo viviente; el movimiento a través de su proceso escalonado consiste, más concretamente, en que la idea se *ponga* como aquello que es *en sí* o, lo que es lo mismo, que desde su inmediatez y exterioridad (que es la *muerte*) vaya *a sí*[435] para ser primeramente como [algo] *viviente*; después empero supere también esta determinidad bajo la cual es meramente vida y se produzca[436] hasta [alcanzar] la EXISTENCIA del espíritu, el cual es la verdad y el fin último de la naturaleza, y es la verdadera realidad efectiva de la idea.

# DIVISIÓN

§ 252

La idea como naturaleza está:

I. en la determinación del uno-fuera-de-otro, del infinito *aislamiento* [o fragmentación] fuera del cual está la unidad de la forma; ésta es por ende *ideal*, sólo está-siendo *en sí* y, por consiguiente, sólo está *buscada*: la *materia y* su sistema ideal: *mecánica*.
II. en la determinación de la *particularidad*, de tal manera que la realidad está puesta con inmanente determinidad de forma y en su diferencia QUE-ESTÁ-EXISTIENDO (una relación de la reflexión cuyo ser dentro-de-sí es la *individualidad* natural): *física*.
III. en la determinación de la *subjetividad* en la cual las distinciones reales de la forma están también devueltas a la unidad *ideal* que se ha encontrado a sí misma y es para sí: *organología*.

# PRIMERA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA
# LA MECÁNICA

§ 253

La Mecánica contempla:

A. El uno-fuera-de-otro enteramente abstracto: *espacio y tiempo*.
B. El uno-fuera-de-otro *aislado* y su referencia dentro de aquella abstracción: *materia* y *movimiento*, mecánica *finita*.
C. La *materia* en la libertad de su concepto que está-siendo en sí, o sea, bajo el *movimiento libre*: mecánica *absoluta*.

## A
## ESPACIO Y TIEMPO

### a. El espacio

§ 254

La primera o inmediata determinación de la naturaleza es la abstracta *universalidad de su ser-afuera-de-sí*[437], cuya indiferencia carente de mediación es *el espacio*. Éste es el *uno-junto-a-otro*[438] enteramente ideal,

porque es el ser-afuera-de-sí simplemente *continuo*, porque ese uno-fuera-del-otro es todavía enteramente abstracto y no tiene en él ninguna diferencia determinada.

Sobre la naturaleza del espacio se han dicho muchísimas cosas desde siempre. Recordemos solamente la determinación *kantiana* según la cual el espacio, como el tiempo, es una *forma* de la *intuición sensible*[439]. También en otros autores se ha impuesto la costumbre de dar por sentado que el espacio sólo debe ser contemplado como algo subjetivo en la representación. Si se prescinde de lo que en el concepto kantiano corresponde al idealismo subjetivo y a sus determinaciones, queda como resto la determinación correcta de que el espacio es una mera forma, esto es, una *abstracción*, y precisamente la abstracción de la *exterioridad* inmediata. —Hablar de *puntos del espacio* como si ellos constituyesen su elemento [constitutivo] positivo es ilegítimo, ya que el espacio por causa de su indistinción es solamente la posibilidad, no [aún] su *ser-puesto*, del ser-uno-fuera-de-otro y [de lo] negativo, y por ende el espacio es simplemente continuo; el punto, el ser-para-sí, es por ello más bien la *negación* del espacio y precisamente la negación puesta en él. —La cuestión sobre la infinitud del espacio se decide igualmente por lo ya dicho (§ 100 N). El espacio es simplemente *cantidad* pura, no ya en cuanto determinación lógica, sino como cantidad inmediata y que está-siendo exteriormente. —La naturaleza no empieza, por consiguiente, por lo cualitativo, sino por lo cuantitativo, porque la determinación de la naturaleza no es, como el ser lógico, lo primero-abstracto y lo inmediato, sino que ya es esencialmente lo *mediado* dentro de sí, ser-exterior y ser-otro.

## § 255

El espacio, en cuanto concepto en sí en general, tiene sus *distinciones* en él mismo, α) inmediatamente en su indiferencia como las tres *dimensiones* meramente *distintas* y enteramente carentes de determinación.

La necesidad de deducir que el espacio tiene justamente tres dimensiones no hay que pedírsela a la geometría porque ésta no es una ciencia filosófica y [a ella] le es lícito suponer su objeto, esto es, el espacio con sus determinaciones universales. Pero tampoco en otras partes se piensa en mostrar tal necesidad. Descansa [desde luego] en la naturaleza del concepto, cuyas determinaciones, sin embargo, bajo esta primera forma del uno-fuera-de-otro que es la cantidad *abstracta*, son entera y meramente superficiales, y [constituyen] una distinción completamente vacía. Por consiguiente, no se puede decir cómo se distinguen una de otra *altura*, *longitud* y *anchura* porque estas dimensiones sólo *deben* ser distintas, pero no son todavía algo distinto; es completamente indeterminado cómo hay que nombrar a una dirección, si altura, longitud o anchura. —La altura tiene su determinación más próxima en la dirección hacia el centro de la tierra;

pero esa determinación más concreta no concierne de suyo a la naturaleza del espacio. Y aun suponiendo esa dirección sigue siendo todavía indiferente llamarla altura o profundidad, ni nada queda determinado con ello respecto de la longitud y la anchura, la cual a veces también se llama profundidad.

### § 256

β) Esa distinción, sin embargo, más determinada de manera esencial, es distinción cualitativa. En cuanto tal es *1)* primeramente la *negación* del espacio mismo porque éste es el ser-afuera-de-sí inmediato e *indistinto*; el *punto*. *2)* La negación empero es negación *del espacio*, es decir, la misma negación es espacial; el punto, en cuanto es esencialmente esta referencia, es decir, en cuanto está superándose a sí mismo, es la *línea*, el primer *ser-otro*, o sea espacial, del punto. *3)* Pero la verdad del *ser-otro* es la negación de la negación. La línea, por tanto, pasa a *superficie*, la cual por una parte es una determinidad enfrentada a la línea y al punto, y así es superficie en general[440], pero por otra parte es la negación superada del espacio y es, por tanto, reproducción de la totalidad espacial que tiene desde ahora en ella misma el momento negativo: *superficie envolvente cerrada* que separa un espacio *singular* entero.

Que la línea no consta de puntos y que la superficie no consta de líneas resulta de su concepto, pues la línea es más bien el punto en tanto está-siendo *afuera de sí*, es decir, en tanto está *refiriéndose* al espacio y superándose; el plano es igualmente la línea superada que está-siendo exterior a sí. —El punto ha sido aquí representado como lo primero y positivo y de él hemos partido. Pero hubiéramos podido igualmente proceder a la inversa, por cuanto efectivamente el espacio es, por el contrario, lo positivo; el plano es la primera negación y la línea la segunda, la cual empero, en cuanto segunda y con arreglo a su verdad, es la negación que se refiere a sí, o sea, el punto. La necesidad del paso es la misma [en los dos casos]. No se piensa en la necesidad de este paso cuando el punto, la línea, etc., se aprehenden y definen exteriormente. Con todo, la primera manera de pasar [del punto a la línea] sí se representa, aunque como algo contingente, a modo de definición, [diciendo] que si el punto se *mueve*, surge la línea, etc.[441]—Las otras configuraciones del espacio que contempla la geometría son ulteriores delimitaciones cualitativas de una abstracción espacial, la superficie, o de un espacio limitado entero. También entonces se presentan momentos de necesidad, por ejemplo, que el triángulo es la primera figura rectilínea, que todas las otras figuras hay que reducirlas al triángulo o al cuadrado si es que hay que determinarlas, etc. —El principio de estos trazados es la identidad propia del entendimiento que determina las figuras a la *regularidad* y funda así las relaciones que de este modo resulta posible conocer.

Se puede notar de paso que fue una particular ocurrencia de Kant afirmar que la definición de *la línea recta*, a saber, que es la distancia más corta entre dos puntos, es una proposición sintética, ya que mi *concepto* de *recta* no contiene nada respecto de su magnitud, sino sólo una cualidad[442]. En este sentido, toda definición es una proposición sintética porque lo definido, *la línea recta*, es primeramente la sola representación o intuición, y la determinación de que es la distancia más corta entre dos puntos constituye, sólo entonces, el concepto (a saber, tal como el concepto aparece en esa clase de definiciones, cfr. § 229). Que el *concepto* no está todavía presente en la *intuición* es [precisamente] la diferencia entre ambos, la cual aporta la exigencia de una definición. Pero que aquella definición es analítica es fácil verlo en tanto la línea recta se reduce a la simplicidad de la dirección; y la simplicidad, tomada en relación con la cantidad, da la determinación de la cantidad más *pequeña* y, en este caso, de la distancia más corta.

## b. El tiempo

§ 257

La negatividad, que como punto se refiere al espacio y en él desarrolla las determinidades de ella como línea y superficie, en la esfera del ser-afuera-de-sí es también ciertamente *para sí* juntamente con sus determinaciones, pero a la vez, siendo ponente en esta esfera del ser-afuera-de-sí, [la negatividad] está apareciendo como indiferente ante el quieto uno-junto-a-otro. Puesta de este modo para sí, la negatividad es el *tiempo*[443].

§ 258

El tiempo, en cuanto unidad negativa del ser-afuera-de-sí, es igualmente algo simplemente abstracto e ideal. —Es el ser que *siendo, no* es, y que *no* siendo, *es*; es el devenir *intuido,* es decir, que las diferencias precisa y simplemente *momentáneas* o que inmediatamente se superan, están determinadas como *exteriores*, esto es, como exteriores a *sí* mismas, sin embargo.

El tiempo es, como el espacio, una *forma pura* de la *sensibilidad* o del *intuir*; [son ambos] lo sensible no-sensible. Pero así como al espacio no le concierne la distinción entre la objetividad y una conciencia subjetiva que se le enfrente, tampoco la tal distinción concierne al tiempo. Si estas determinaciones [de objetividad y subjetividad] se aplicaran al espacio y al tiempo, el espacio sería la objetividad abstracta y el tiempo la abstracta subjetividad. El tiempo es el mismo principio que el yo = yo de la autoconciencia pura, pero es el yo o el concepto puro todavía en su total exterioridad y

abstracción, es decir, como el mero *devenir* intuido, el puro ser-dentro-de-sí como un simple venir-afuera-de-sí.

El tiempo es tan *continuo* como el espacio, puesto que es la negatividad *refiriéndose a sí* abstractamente y bajo esta abstracción no se da aún ninguna distinción real.

*En* el tiempo, se dice, *surge* y *perece* todo; y cuando se abstrae de *todo*, es decir, de lo que llena el tiempo, como cuando se abstrae de lo que llena el espacio, resta el tiempo vacío igual que el espacio vacío. O sea, que entonces estas [dos] abstracciones de la exterioridad están puestas como si fueran de suyo algo. Pero no es *en* el tiempo donde surge y perece todo, sino que el tiempo mismo es ese devenir, ese surgir y perecer, el *abstraer que-está-siendo*[444]; es *Cronos* que lo pare todo y devora sus partos. —Lo real es desde luego distinto del tiempo, pero de manera igualmente esencial todo es idéntico al tiempo. Lo real es limitado y lo otro de esta negación está *fuera* de él; la determinidad, por tanto, es en lo real *exterior* a él mismo y de ahí la contradicción de su ser; la abstracción de esta exterioridad de su contradicción y de la inquietud de ésta es el tiempo mismo. Por esto lo finito es perecedero y *temporal*, porque no es, como lo es el concepto, la negatividad total en él mismo, sino que teniendo a esta negatividad dentro de sí ciertamente, como esencia universal suya, no es adecuado a ella, es *unilateral*, y se relaciona por ende con ella como con su *poder*[445]. Pero el concepto, en su identidad consigo que está libremente EXISTIENDO para sí, yo = yo[446], es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que *él* es más bien el poder [o fuerza] del tiempo; este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad. Únicamente lo natural está sometido, por consiguiente, al tiempo, en tanto es finito; lo verdadero por el contrario, la idea, el espíritu, es *eterno*. —El concepto de eternidad, sin embargo, no debe ser negativamente aprehendido tal como la abstracción del tiempo, a saber, como si la eternidad EXISTIERA de alguna manera fuera del tiempo; en cualquier caso, no en el sentido de que la eternidad venga *después* del tiempo; de este modo la eternidad se convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo.

## § 259

Las dimensiones del tiempo, *presente*, *futuro* y *pretérito*, son el *devenir* en cuanto tal de la exterioridad y [son] la disolución del devenir en las distinciones del ser (como del pasar a la nada) y de la nada (como del pasar al ser). El desaparecer inmediato de estas distinciones en la *singularidad* es el presente en cuanto *ahora*, el cual siendo *excluyente* como la singularidad y a la vez simplemente *continuo* hacia los otros momentos, no es más que este desaparecer de su ser en la nada y de la nada en su ser.

El presente *finito* es el *ahora* fijado como *siendo*, como unidad concreta y, por tanto, como lo afirmativo distinto de lo *negativo*, o sea, distinto de los momentos abstractos del pretérito y futuro; sólo que ese ser no es más que ser abstracto que desaparece en la nada. —Por lo demás, en la naturaleza donde el tiempo es *ahora* no se logran distinciones *subsistentes* de aquellas

dimensiones; son necesarias sólo en la representación subjetiva, en el *recuerdo* y en el *temor* o *esperanza*. Pero el pretérito y futuro del tiempo en cuanto *están-siendo* en la *naturaleza* son el espacio, pues siendo éste el tiempo negado, el espacio superado es, por tanto, primeramente, el punto, y desarrollado [luego] para sí es el tiempo.

Frente a la *ciencia del espacio*, la geometría, no hay una ciencia semejante del tiempo. Las distinciones del tiempo carecen de esa *indiferencia* del ser-afuera-de-sí que constituye la determinidad inmediata del espacio; por ello, las distinciones del tiempo no son aptas para darles figura como lo son las del espacio. Tal aptitud la recibe el principio del tiempo solamente cuando se paraliza, cuando su negatividad es depuesta por el entendimiento hasta [hacerla] un *uno*. Este uno muerto, que es la suprema exterioridad del pensamiento, es capaz de combinación exterior, y estas combinaciones a su vez, las figuras de la *aritmética*, son capaces de determinación por el entendimiento según igualdad y desigualdad, [son capaces] de identificación y distinción.

Se podría además captar el pensamiento de una *matemática filosófica*[447] que conociera por conceptos aquello que la ciencia matemática corriente deduce de determinaciones presupuestas con arreglo al método del entendimiento. Sólo que, siendo ya la matemática la ciencia de las determinaciones cuantitativas finitas que en su finitud permanecen fijas y tienen su valor, no han de pasar [la una a la otra] y por ello la matemática usual es esencialmente una ciencia del entendimiento; y puesto que tiene aptitud para ser una ciencia de esta clase de manera perfecta, hay que retener más bien esa ventaja que posee frente a las otras ciencias del entendimiento, y no hay que enturbiar su pureza ni mezclándola con el concepto que le es heterogéneo ni con finalidades empíricas. De todas maneras, siempre sigue siendo patente que el concepto funda una conciencia más determinada, tanto respecto de los principios del entendimiento que guían [a la matemática] como respecto del orden de las operaciones aritméticas y su necesidad, como también del orden y necesidad de las proposiciones de la geometría.

Sería además un esfuerzo superfluo e ingrato querer usar para la expresión de *pensamientos* un medio tan refractario e inadecuado [para

ello] como lo son las figuras espaciales y los números, y violentarlos con este objetivo. Las simples figuras primeras y los números, por causa de su simplicidad, se compadecen bien y sin equívocos con los *símbolos*, pero esos símbolos son siempre una expresión heterogénea y pobre para ser aplicada a los pensamientos. Los primeros intentos del pensamiento puro echaron ya mano de ese expediente; el sistema *pitagórico* de los números es el ejemplo más conocido[448]. Pero, para conceptos más ricos, esos medios resultan completamente insatisfactorios, ya que su composición *externa* y la contingencia de sus enlaces son inadecuadas a la naturaleza del concepto y convierten en completamente ambigua cuál es la referencia que se debe retener entre las muchas posibles a base de combinar figuras o números. Por lo demás, lo fluido del concepto se evapora dentro de ese medio externo en el que toda determinación viene a dar en el indiferente uno-fuera-de-otro. Esa ambigüedad sólo podría eliminarse mediante la *explicación* [añadida]. Pero entonces esa explicación pasa a ser la expresión esencial del pensamiento, y la simbolización previa resulta una superfluidad sin contenido.

Otras determinaciones matemáticas, lo *infinito* y *sus relaciones*, lo *infinitamente pequeño, factores, potencias*, etc., tienen su verdadero concepto en la filosofía misma; es [por ello] impertinente dirigirse a la matemática para tomarlas allí de prestado para la filosofía; en la matemática se toman sin concepto e incluso a veces sin sentido, y más bien deben esperar de la filosofía su justificación y significado. Es solamente la pereza la que, para ahorrarse el pensar y la determinación conceptual, se refugia en fórmulas que ni tan siquiera son expresión inmediata de un pensamiento, y en esquemas previamente confeccionados de tales fórmulas.

La verdadera ciencia filosófica de la matemática en cuanto *doctrina de las magnitudes* sería la ciencia de la *medida*, pero ésta presupone aquella particularidad real de las cosas que sólo se encuentra en la naturaleza concreta. Y, por causa de la naturaleza *exterior* de la magnitud, sería desde luego la más difícil de las ciencias.

## c. El lugar y el movimiento

§ 260

El espacio es en sí mismo la contradicción entre el indiferente ser-uno-fuera-de-otro y la continuidad indiferenciada, la pura negatividad de sí mismo y el *pasar primeramente al tiempo*. E igualmente el tiempo, puesto que sus momentos contrapuestos mantenidos juntos se superan inmediatamente, es el *precipitarse*[449] inmediato en la indiferencia, o sea, en el indiferente uno-fuera-de-otro o *espacio*. Y así en éste la determinación *negativa*, o sea, el punto *excluyente*, ya no es solamente en sí según el concepto, sino que está *puesto* y es en sí mismo *concreto* mediante la negatividad total que es el tiempo; el punto así concreto es *el lugar* (§§ 255 y 256).

§ 261

El lugar, siendo así la identidad puesta del espacio y del tiempo, es también primeramente aquella *contradicción* puesta que espacio y tiempo son cada uno de por sí. El lugar es la *singularidad* espacial y, por ello, la singularidad indiferente; y esto lo es el lugar solamente en cuanto *ahora espacial*, [o sea,] en cuanto tiempo, de tal modo que el lugar, siendo inmediatamente indiferente ante sí mismo en cuanto *éste*, siendo exterior a sí mismo, es la negación de sí mismo y [es] *otro* lugar. Este *perecer* y *regenerarse* del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio, de modo que el tiempo se pone espacialmente como *lugar* y esta espacialidad indiferente se pone también *temporalmente* de manera inmediata, es el *movimiento*. —Este devenir, sin embargo, es también igualmente la coincidencia de su contradicción, la unidad *inmediata, idéntica* y *existente* de espacio y tiempo: [es] la *materia*.

El paso desde la idealidad a la realidad, desde la abstracción a la existencia concreta, aquí desde espacio y tiempo a la realidad que aparece como *materia*, es incomprensible para el entendimiento y, por consiguiente, se convierte siempre para él en algo exterior y dado. La representación corriente consiste en contemplar espacio y tiempo como *vacíos*, indiferentes a ser llenados, y sin embargo contemplarlos también como siempre llenos; en tanto *vacíos* dejar que se *llenen desde fuera* y de este modo tomar las cosas materiales, por un lado, como indiferentes ante espacio y tiempo, pero, por otro lado, tomarlas a la vez como esencialmente espaciales y temporales.

Lo que se dice de la materia es α) que es *compuesta*; esto se refiere a su abstracto uno-fuera-de-otro, al espacio. —En tanto que al tratar de ella se abstrae del tiempo y en general de todas las formas, se ha afirmado de la materia que es eterna e inmutable[450]. Esto se sigue efectivamente de manera inmediata; pero una materia tal es también solamente algo abstracto, falto de verdad. β) La materia es *impenetrable* y ofrece *resistencia*, es perceptible, visible, etc. Estos predicados no dicen sino que la materia, para la percepción determinada es, por una parte, y en general *para otro*, pero, por otra, parte es también *para sí*. Ambas son las determinaciones que la materia tiene ciertamente en cuanto es la *identidad* de espacio y tiempo, del inmediato *uno-fuera-de-otro* y de la *negatividad* o de la singularidad en tanto está-siendo *para sí*.

El *paso de la idealidad a la realidad* se presenta también de manera expresa en los conocidos fenómenos mecánicos en los cuales precisamente la idealidad puede hacer las veces de realidad, y viceversa; y sólo la ausencia de pensamiento propia de la representación y del entendimiento es culpable de no concluir su identidad a partir de esta intercambiabilidad suya. En la *palanca*, por ejemplo, se puede sustituir *masa* por *distancia*, y viceversa, y un *quantum* del momento ideal produce el mismo efecto que el momento real correspondiente. —En la *cantidad de movimiento*, la *velocidad*, siendo solamente la relación cuantitativa de espacio y tiempo, sustituye a la *masa, y* el mismo efecto real se produce al revés si la masa aumenta y la velocidad disminuye en la misma proporción. Un ladrillo no mata de suyo a un hombre, sino que este efecto lo produce únicamente por la velocidad requerida, es decir, que el hombre es mortalmente golpeado por el *espacio* y el *tiempo*. —La determinación reflexiva que se llama *fuerza* es aquí aquello que, una vez fijado por el entendimiento, está ahí como algo último y le impide a ese mismo entendimiento preguntarse luego por las relaciones que guardan entre sí las determinaciones de la fuerza. Pero como mínimo queda por ahí rondando que el *efecto* de la fuerza es algo real, perceptible por los sentidos, que en la *fuerza* hay lo mismo que en su *exteriorización*, y que ciertamente *esa fuerza* se alcanza *según su exteriorización real* mediante la relación de los momentos ideales del espacio y el tiempo.

Es propio además de esta reflexión ayuna de concepto contemplar las llamadas fuerzas como *ínsitas* en la materia, es decir, como algo originariamente *exterior* a ella, y eso de tal manera que ciertamente esa identidad de tiempo y espacio que va rondando por la determinación reflexiva de *fuerza* y que constituye en verdad la *esencia* de la materia, está puesta como algo que le es *extraño y contingente*, llevado a ella desde fuera.

# B
# MATERIA Y MOVIMIENTO
# Mecánica finita

### § 262

Frente a su identidad consigo y en virtud del momento de su negatividad [o sea] de su *aislamiento* abstracto, la materia se mantiene

dispersa: la *repulsión* de la materia. Igualmente esencial, porque estos distintos son uno y lo mismo, es la unidad negativa de este ser-para-sí que-está-siendo-uno-fuera-de-otro; la materia es con ello continua: su *atracción*. La materia es inseparablemente ambas cosas y [es] unidad negativa de estos momentos, singularidad; ésta empero, en cuanto es aún *distinta* frente al *inmediato* uno-fuera-de-otro de la materia, y por tanto también, en tanto *no puesta* aún como singularidad *material*, es singularidad *ideal, centro: la gravedad*.

Kant, entre otros méritos, ha tenido el de iniciar un *concepto* de materia mediante su intento de *construcción* de ella, como suele decirse, en sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*[451], y haber restaurado con ese intento el concepto de una *filosofía de la naturaleza*. Sin embargo, al hacerlo, ha tomado las determinaciones reflexivas de *fuerza de atracción* y *fuerza de repulsión* como firmes una ante otra y de nuevo las ha presupuesto como algo *acabado y disponible* en tanto de ellas había de emerger la *materia*, de tal modo que materia resulta ser lo que debe ser atraído y repelido. La confusión reinante en esta exposición kantiana la he expuesto con más detalle en mi *Sistema de la lógica*, vol. I, 1.ª parte, páginas 119 y ss.[452] —Por lo demás, sólo la materia grave es la totalidad y [es] lo real donde puede tener lugar la atracción y la repulsión; ella posee los momentos ideales del concepto, de la singularidad o subjetividad. Por esta causa tales momentos no han de tomarse como autosuficientes o como fuerzas de por sí; la materia resulta de ellos solamente en cuanto momentos del concepto, pero es lo que se presupone para la aparición [fenoménica] de ellos.

La *gravedad* hay que distinguirla esencialmente de la mera *atracción*. En general, ésta es solamente la superación del ser-uno-fuera-de-otro y confiere mera continuidad. La gravedad, por el contrario, es la reducción de la particularidad (que-está-siendo-una-fuera-de-otro y que es también continua) a la particularidad como referencia negativa a sí, a la *singularidad* [o] a *una única subjetividad* que es sin embargo enteramente abstracta. Pero en la esfera de la primera *inmediatez* de la naturaleza, la continuidad que está-siendo-fuera-de-sí está aún puesta como lo *subsistente*; es en lo físico donde primeramente se inicia la reflexión-hacia-sí material. Por tanto, la *singularidad* en cuanto determinación de la idea está ya presente desde luego, pero aquí *fuera de lo material*. La materia, es por tanto, en primer lugar esencialmente *grave*; ésta no es una propiedad extrínseca, separable de ella. La gravedad constituye la sustancialidad de la materia y esta misma es la tendencia hacia el *centro* que (y ésta es la otra determinación esencial de la materia) cae *fuera de ella*. Se puede decir que la materia es *atraída* por el centro, es decir, que niega aquel subsistir suyo que está-siendo-uno-fuera-de-otro y es continuo; pero si el centro mismo se representa materialmente, resulta entonces que el atraer es únicamente mutuo, es decir, que es también ser atraído, y el centro, de nuevo, algo distinto de ambos. Pero el centro no hay que tomarlo como algo material, pues lo material es precisamente poner su centro *afuera de sí*. No es el centro, sino la tendencia hacia él lo que es inmanente a la materia. La gravedad es, por así decirlo, la confesión de la nulidad del ser-afuera-de-sí de la materia en su ser-para-sí, la confesión de su falta de autosuficiencia y de su contradicción.

También se puede decir que la gravedad es el *ser-dentro-de-sí* de la materia en el sentido de que mientras ella no es aún centro, subjetividad en ella misma[453], mientras es todavía indeterminada,

falta de desarrollo e inconclusa, la forma no es aún material.

*Dónde* está el centro viene determinado por la materia grave de la cual es centro; en tanto la materia es masa, está determinada y por consiguiente lo está también su tender, el cual es [un] poner (por ende determinado) del centro.

## a. La materia inerte

§ 263

La materia, en cuanto meramente universal e inmediata, tiene en primer lugar solamente una distinción *cuantitativa* y está particularizada en distintos *quanta*, o sea, *masas* que bajo la determinación superficial de un todo o [un] uno, son *cuerpos*. De modo igualmente inmediato el cuerpo es distinto de su idealidad y *esencialmente* es desde luego espacial y temporal, pero lo es como estando *en* el espacio y *en* el tiempo, y aparece como *contenido* de ellos, indiferente ante esta forma.

§ 264

Con arreglo a la determinación espacial en la que el tiempo está superado, el cuerpo es *duradero*; con arreglo a la determinación temporal en la que está superada la subsistencia espacial indiferente, el cuerpo es *perecedero*; es en general un uno enteramente *contingente. Es* precisamente *la* unidad que vincula los dos momentos en *su contraposición*, o sea, es *movimiento*. Pero así como el cuerpo es indiferente ante el espacio y el tiempo (§ precedente) y lo es también ante la referencia a ellos —el movimiento— (§ 261), éste es *extrínseco* al cuerpo como su negación del mismo —el reposo: el cuerpo es *inerte*.

La finitud del cuerpo, el no ser adecuado a su concepto, consiste en esta esfera en que el cuerpo en cuanto materia es solamente la inmediata unidad *abstracta* del espacio y del tiempo, pero en él no está puesta como *inmanente*, en un uno [concreto], la unidad inquieta y desarrollada del espacio y el tiempo, a saber, el movimiento. En la mecánica física se toma generalmente el cuerpo bajo esta determinación, de modo que es un axioma de esta mecánica[454] que el cuerpo, sencillamente, sólo mediante una *causa exterior* se *pone en movimiento como* [si se lo llevara] a un *estado*, e igualmente al reposo. Ante la representación quedan entonces flotando los cuerpos terrestres *carentes de mismidad*[455], de los que valen en cualquier caso aquellas determinaciones. Pero ésta es únicamente

la corporeidad inmediata y, por tanto, ciertamente *abstracta* y finita. Y a ese *abstractum* de cuerpo se le llama el cuerpo *qua* cuerpo. Pero la falta de verdad de esta EXISTENCIA abstracta está superada en el cuerpo que EXISTE concretamente, y esta superación empieza ya a estar puesta en el cuerpo carente de mismidad. Las determinaciones de la inercia, de la impulsión, de la presión, de la atracción, de la caída, etc., se transfieren inadvertidamente desde la mecánica corriente, es decir, desde la esfera de la corporeidad finita y consiguientemente del *movimiento finito*, a la mecánica absoluta en la que la corporeidad y el movimiento EXISTEN más bien bajo su concepto libre.

## b. La impulsión[456]

§ 265

El cuerpo inerte, puesto en movimiento de manera extrínseca (ciertamente finito por eso) y referido así a otro cuerpo, constituye momentáneamente con éste un solo cuerpo, puesto que ambos son masas sólo cuantitativamente diferenciadas. De esta manera, el movimiento es *un solo* movimiento de ambos cuerpos (comunicación del movimiento). Pero los dos cuerpos se ofrecen también resistencia, por cuanto cada uno de ellos está presupuesto igualmente como inmediatamente uno. Este su ser-para-sí, que está más particularizado por el *quantum* de la masa [de cada uno], uno frente al otro, es su *gravedad* relativa: *peso* como gravedad de una masa cuantitativamente particularizada (extensivamente, como una multitud de partículas graves; intensivamente, como presión determinada, *vid*. § 103 N); este peso en cuanto determinidad real que se une a la determinidad ideal-cuantitativa del movimiento (la velocidad), constituye *una sola* determinidad (*quantitas motus*) dentro de la cual cada una de aquellas determinidades puede ocupar el puesto de la otra, cfr. § 261 N.

§ 266

Este peso, en cuanto magnitud intensiva concentrada en un punto *dentro* del mismo cuerpo, es su *centro de gravedad*, pero el cuerpo en cuanto grave consiste precisamente en poner su centro *fuera de él* y en tenerlo fuera. Impulsión y resistencia, así como el movimiento puesto por ellos, tienen, por consiguiente, una base sustancial en un *centro* común a los cuerpos singulares y exterior a ellos, y aquel movimiento accidental, puesto en ellos

extrínsecamente, pasa al *reposo* en ese punto central. Este reposo es al mismo tiempo sólo un *tender* hacia el centro por cuanto éste está fuera de la materia, y con arreglo a la relación de la materia particularizada en [distintos] cuerpos que tienden juntamente hacia él, es una *presión* de ellos, uno sobre otro. Este tender en el seno de la relación del *estar-separado* del cuerpo respecto del centro de su gravedad por un espacio relativamente vacío, es la *caída*. Ésta es el movimiento *esencial* al que *pasa* con arreglo al concepto aquel movimiento accidental, del mismo modo que con arreglo a la EXISTENCIA pasa al reposo.

Para el movimiento *extrínseco* o finito vale el principio fundamental de la mecánica, a saber, que un cuerpo en reposo estará eternamente en reposo y un cuerpo en movimiento seguirá moviéndose eternamente, *mientras no* sea llevado de un estado a otro por una *causa exterior*[457]. Esto no significa otra cosa que [los mismos] movimiento y reposo, enunciados con arreglo al principio de identidad (§ 115): movimiento *es* movimiento y reposo *es* reposo; [o sea, que] ambas determinaciones son exteriores una a otra. Estas abstracciones del movimiento de por sí y del reposo de por sí son lo único que produce la afirmación vacía de un movimiento que prosigue *eternamente*, *mientras no*, etc. El principio de identidad que es su fundamento ya fue mostrado en el lugar oportuno juntamente con su nulidad[458]. Aquella afirmación carece de toda base *empírica*, puesto que la impulsión en cuanto tal ya está condicionada por la gravedad, esto es, por la determinación de la caída. El *lanzamiento* muestra el movimiento *accidental* frente al movimiento *esencial* de la caída; pero la abstracción, es decir, el cuerpo *qua* cuerpo, está inseparablemente unido a su gravedad y por ello, al lanzarlo, esta gravedad se impone por sí misma y debe ser tomada en consideración. El lanzamiento por separado, EXISTIENDO de por sí, no puede mostrarse. El ejemplo para mostrar el movimiento que debería producirse por la *vis* [o fuerza] centrífuga es habitualmente el de la piedra que, colocada en una honda y movida circularmente por la mano, muestra siempre el impulso a alejarse de ella (Newton, Phil. nat. princ. math. Defin. V)[459]. Pero la cuestión no está en si esa dirección *existe*, sino en si EXISTE *de por sí*, *separada de la gravedad*, tal como viene representada por la *fuerza* enteramente sustantivada. Newton asegura allí mismo que una bala de plomo *in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum*[460] *sólo con tal que* (por supuesto, *con tal que*) se le pudiese imprimir la velocidad pertinente. Una tal separación del movimiento extrínseco respecto del esencial no pertenece a la experiencia ni al concepto, sino solamente a la reflexión abstractiva. Una cosa es (y necesaria) *distinguir* esos movimientos y dibujarlos matemáticamente como líneas separadas o como factores cuantitativamente separados, etc., y otra muy distinta considerarlos como existentes físicos sustantivos[*][461].

Sin embargo, en esa huida al infinito de la bala de plomo hay que abstraer la resistencia del aire, o sea, *del roce*. Y cuando un *perpetuum mobile* teóricamente bien calculado y demostrado, se para a su tiempo (que no tarda), el fenómeno se atribuye únicamente al *roce* y se prescinde de la gravedad. Desde luego, la lenta disminución del movimiento del péndulo y su paralización final se atribuye a ese obstáculo. Se dice igualmente del movimiento pendular que duraría sin fin, *si* el roce pudiera ser eliminado[462]. Pero en cualquier caso esta resistencia que el cuerpo experimenta en su movimiento accidental pertenece al fenómeno necesario de su falta de sustancialidad. Pero así como el cuerpo

encuentra obstáculos para alcanzar el centro de su cuerpo central sin que estos obstáculos disminuyan su presión o gravedad, aquella resistencia del roce impide también el movimiento de lanzamiento del cuerpo sin que con ello se pierda su gravedad o el roce la sustituya. El roce es un obstáculo, pero no el impedimento *esencial* al movimiento extrínseco y accidental. Resta siempre que el movimiento finito está indisolublemente ligado a la gravedad y que en cuanto accidental toma de suyo la dirección de ella, [o sea,] de la determinación sustancial de la materia, y a ella se somete.

## c. La caída

§ 267

La caída es el movimiento *relativamente libre*; es libre porque siendo puesto por el *concepto* del cuerpo, este movimiento es el fenómeno de su propia gravedad; le es, por tanto, *inmanente*. Pero a la vez este movimiento está *condicionado* en tanto es solamente la *primera* negación de la exterioridad; por consiguiente, la *distancia* de su conexión con el centro es aún la determinación *contingente* o puesta aún *exteriormente*.

Las leyes del movimiento atañen a la *magnitud* y precisamente, de modo esencial, a la magnitud del tiempo transcurrido y del espacio recorrido; se trata de descubrimientos imperecederos que constituyen el máximo honor del análisis del entendimiento. Otra cosa es, sin embargo, la *demostración* no empírica de esos descubrimientos, y también ésta ha sido proporcionada por la mecánica matemática, de modo que ni [tan siquiera] la ciencia basada en lo empírico se contenta con el mero *mostrar* empírico. El supuesto para esta prueba *a priori* es que la velocidad de la caída es uniformemente acelerada; la prueba consiste en transformar los *momentos* de la fórmula *matemática* en fuerzas *físicas*, a saber, en una fuerza acelerante[463] que en cada momento del tiempo ejerce un mismo impulso[*] y en una fuerza de la *inercia* que mantiene la velocidad (mayor) conseguida en cada momento del tiempo[464]; estas determinaciones carecen de toda acreditación empírica, del mismo modo que el concepto no tiene nada que ver con ellas. De manera más precisa, la determinación cuantitativa que contiene aquí una relación expresada con una potencia[465], se lleva a la forma de una *suma* de dos elementos independientes entre sí, y con ello se mata la determinación cualitativa dependiente del concepto. Como una *consecuencia* de las leyes así supuestamente demostradas, se da por establecido «que en el movimiento uniformemente acelerado las velocidades son proporcionales a los tiempos»[466]. Esta proposición, sin embargo, no es otra cosa que la definición enteramente simple del movimiento uniformemente acelerado. En el movimiento simplemente uniforme, los espacios recorridos son proporcionales a los tiempos; el movimiento *acelerado* es el movimiento en el que la *velocidad* se hace mayor en cada una de las siguientes partes del tiempo, y el movimiento *uniformemente* acelerado es aquel en que las velocidades son proporcionales a los tiempos transcurridos; por tanto, v/t, esto es, $e/t^2$. Ésta es la prueba simple y verdadera. —v es la velocidad en general, aún indeterminada; es, por tanto, *a la vez* la velocidad *abstracta* simplemente uniforme. La dificultad que se presenta en esta prueba reside en que v está

primeramente tomada como velocidad indeterminada, pero [luego], en la expresión matemática, se presenta como e/t, es decir, como uniforme. Aquel rodeo de la prueba basada en la expresión matemática es útil por causa de esta necesidad de tomar la velocidad como simplemente uniforme (e/t) y desde ella pasar a $e/t^2$. En la afirmación de que la velocidad es proporcional a los tiempos, la velocidad se toma primeramente en general, luego se pone de manera superflua y en forma matemática como e/t, o sea, como velocidad simplemente-uniforme y luego se introduce la fuerza de la inercia y se le atribuye a ella este momento. Pero al decir que la velocidad es proporcional a los tiempos queda ya determinada como velocidad uniformemente acelerada ($e/t^2$) y aquella determinación de e/t está aquí fuera de lugar y queda excluida[*][467].

La ley de la *caída* [de los cuerpos] es una ley *libre* de la naturaleza frente a la abstracta velocidad uniforme [propia] del mecanismo muerto extrínsecamente determinado. Dicho de otra manera, esta ley tiene un aspecto que se determina desde el *concepto* de cuerpo. Y en tanto de ello se sigue que esa ley debe poder deducirse del concepto; lo que hay que ofrecer y se debe indicar es cómo la ley de Galileo (a saber, que «los espacios recorridos son proporcionales a los cuadrados de los tiempos transcurridos»[468]) está conectada a la determinación conceptual.

Esta conexión empero hay que contemplarla como simplemente residente en que siendo el concepto lo que aquí determina, las determinaciones conceptuales del espacio y el tiempo se *liberan* una frente a otra, o dicho de otra manera, que sus *determinaciones cuantitativas* se relacionan con arreglo al concepto. Ahora bien, el *tiempo* es el momento de la *negación*, el momento del ser-para-sí, el principio de lo uno y de su magnitud (algún número empírico) y hay que tomarlo en relación con el espacio como la *unidad* o como denominador. El *espacio* es, por el contrario, el ser-uno-fuera-de-otro y no es precisamente *ninguna otra magnitud* que la magnitud del tiempo, pues la velocidad de ese movimiento *libre* consiste en que tiempo y espacio no son *exteriores* y contingentes uno respecto de otro, sino que *una* sola es la determinación de ambos. La forma de la exterioridad mutua del espacio, en cuanto opuesta a la forma del tiempo o de la unidad, y sin que se mezcle ninguna otra determinidad, es el *cuadrado*, es decir, la *magnitud que llega a estar fuera de sí*, que se pone en una segunda dimensión y se aumenta de esta manera, pero con arreglo a *ninguna otra determinidad que no sea la suya propia*, [o dicho de otro modo], con arreglo a este extenderse que se convierte en límite para sí mismo y que en su hacerse otro sólo se refiere de este modo a sí mismo.

He aquí la demostración de la ley de la caída desde el *concepto* de la COSA. La relación expresada por una *potencia* es esencialmente una relación cualitativa y es la única relación que compete al concepto. —Hay que añadir todavía, en relación con lo que va a seguir, que siendo así que la *caída* contiene todavía conjuntamente un cierto condicionamiento dentro de la libertad, el tiempo sigue siendo solamente unidad abstracta en cuanto número *inmediato*, del mismo modo que la determinación cuantitativa del espacio sólo alcanza la segunda dimensión.

## § 268

La caída es la posición meramente abstracta de un *centro* en cuya unidad se pone como superada la diferencia de las masas particulares y de los cuerpos; masa o peso carecen por ello de toda significación en la magnitud de este movimiento. Pero el simple ser-para-sí del centro, en cuanto es esta referencia *negativa* a sí mismo, es esencialmente *repulsión* de

sí mismo; es repulsión *formal* respecto de los muchos centros fijos (estrellas) y es repulsión *viva* en cuanto determinación de ésta con arreglo a *los momentos del concepto* y es, por tanto, referencia esencial de estos centros entre sí, puestos como distintos de acuerdo con lo dicho. Esta referencia es la *contradicción* de su ser-para-sí autosuficiente y de su estar conjuntamente incluidos en el concepto; el fenómeno de esta contradicción entre su realidad y su idealidad[469] es el movimiento y precisamente *el movimiento absolutamente libre*.

# C
# MECÁNICA ABSOLUTA

§ 269

La gravitación es el *concepto* verdadero y determinado de la corporeidad material que se ha *realizado* hasta [alcanzar] la *idea*. La corporeidad *universal* se juzga [o divide] esencialmente en cuerpos *particulares* y se reúne como conclusión[470] en el momento de la *singularidad* o subjetividad en cuanto existencia que aparece [fenoménicamente] en el *movimiento*, la cual [corporeidad] por medio de él es inmediatamente un sistema de *varios cuerpos*.

Hay que reconocer que la gravitación universal es de suyo un pensamiento profundo, aunque la atención y el crédito los haya conseguido, sobre todo, por la determinación cuantitativa que acompaña a este pensamiento, y a pesar de que haya sido legitimado basándose en la *experiencia* observada en el sistema solar y descendiendo desde ahí hasta el fenómeno de la capilaridad[471]. De este modo, el pensamiento de la gravitación universal, captado[472] en la esfera de la reflexión, tiene solamente el significado de la abstracción en general y más en concreto tiene el significado de la *gravedad* sólo bajo la determinación cuantitativa de la caída, pero no [tiene] aquel significado de la idea desarrollada en su realidad que hemos expuesto en el § anterior. De manera inmediata la gravitación contradice la ley de la inercia, puesto que en virtud de aquélla la materia tiende *por sí misma* hacia otra materia. —En el *concepto* de la *gravedad* están contenidos, como se ha mostrado[473], los dos momentos del ser-para-sí y de la continuidad superadora del ser-para-sí. Estos momentos del concepto, en cuanto fuerzas particulares correspondientes a las fuerzas de atracción y repulsión, sufren la fatalidad de ser captadas, en una determinación más concreta, como fuerza *centrípeta* y *centrífuga* que, como lo hace la gravedad, *actúan sobre los cuerpos* de manera

completamente independiente una de otra y han de entrar contingentemente en colisión en un tercero, o sea, en el cuerpo. Así se anula de nuevo lo que sería más profundo en el pensamiento de la gravedad universal y mientras ahí dominen los descubrimientos tan ensalzados de las fuerzas, el concepto y la razón no podrán penetrar en la doctrina del movimiento absoluto. En el silogismo que tiene por contenido a la *idea* de la gravedad en cuanto concepto que mediante la particularidad de los cuerpos se abre hacia la realidad exterior y al mismo tiempo se muestra concluido consigo mismo [o cerrado sobre sí] en la idealidad de esa realidad y en su reflexión-hacia-sí, o sea, en el movimiento, [en ese silogismo, digo] se contiene la identidad racional y la inseparabilidad de los momentos [del concepto] que, si no se hace así, se representan como autosuficientes. —En general y simplemente, el movimiento en cuanto tal sólo tiene sentido y EXISTENCIA dentro del sistema de *varios* cuerpos y precisamente de varios cuerpos que están en relación unos con otros con arreglo a una *determinación* diferenciada. Esta determinación más concreta dentro del silogismo de la totalidad, que es él mismo un sistema de tres silogismos, ha sido expuesto cuando hemos tratado del concepto de la objetividad (véase el § 198).

## § 270

En lo que atañe a los cuerpos en los que se encuentra realizado el concepto de gravedad, libre de por sí, esos cuerpos tienen a los momentos de este concepto como determinaciones de su naturaleza distinta. Por consiguiente, uno de ellos es el centro *universal* de la abstracta referencia a sí. A este extremo se le opone la *singularidad inmediata* que está-siendo-afuera-de-sí carente de centro y que aparece a la vez como corporeidad autosuficiente. Y los [cuerpos] *particulares* son aquellos que tanto están en la determinación del ser-afuera-de-sí como en la del ser-dentro-de-sí, son de suyo centros y se refieren al primero como a su unidad esencial.

Los cuerpos *planetarios*, en cuanto inmediatamente *concretos* en su EXISTENCIA, son los más perfectos. El sol suele considerarse como lo más excelente, por cuanto el entendimiento prefiere lo abstracto a lo concreto, como también igualmente las estrellas fijas son consideradas como superiores a los cuerpos del sistema solar. —La corporeidad carente de centro, en cuanto perteneciente a la exterioridad, se particulariza en ella misma en la oposición entre cuerpo *lunar* y *cometario*.

Las *leyes* del movimiento absolutamente libre fueron descubiertas, como es sabido, por *Kepler*[474]; un descubrimiento de fama inmortal. Tales leyes fueron *demostradas* por *Kepler* en el sentido de que él halló para los datos empíricos su expresión *universal* (§ 227). Desde entonces se ha convertido en tópico [decir] que *Newton* fue el primero en hallar la demostración de aquellas leyes. No es fácil [hallar casos en] que la fama se haya transferido desde el primer descubridor a otro de una manera más injusta. Sobre ello hago notar lo siguiente:

*1)* Que los matemáticos reconocen que las fórmulas newtonianas se pueden deducir de las leyes de Kepler[475]. La deducción enteramente inmediata es simplemente ésta: En la tercera ley de Kepler, lo constante es $A^3/T^2$. Expresándolo $A.A^2/T^2$ y llamando con Newton «gravedad universal» a $A/T^2$,

se halla la expresión newtoniana del efecto de la llamada gravedad en razón inversa al cuadrado de las distancias[476].

*2)* Que la demostración newtoniana de la proposición [que dice] que un cuerpo sometido a la ley de la gravitación se mueve elípticamente alrededor del cuerpo central, lleva a una *sección cónica* en general, mientras la proposición principal que debía demostrarse consiste precisamente en que la órbita de ese cuerpo *no* es un *círculo, ni cualquier otra sección cónica*, sino *únicamente* la *elipse*. Directamente en contra de aquella demostración (Princ. Math. 1.1 Sect. II. prop. I)[477] hay que recordar de todas maneras algunas cosas; su análisis ya no necesita la base de la teoría newtoniana. Las condiciones que hacen que la órbita del cuerpo sea una *determinada* sección cónica son *constantes* en la fórmula analítica y su determinación se reduce a una circunstancia *empírica*, a saber, a una situación particular del cuerpo en un instante temporal determinado y a la intensidad *contingente* de una *impulsión* que este cuerpo haya recibido originariamente; de este modo la circunstancia que determina que la línea curva sea elíptica cae fuera de la fórmula que debía demostrarse y en ningún momento se piensa en demostrarla.

*3)* Que la ley newtoniana de la llamada fuerza de la gravedad viene igualmente dada sólo desde la experiencia y mediante inducción.

No hay más que ver si no la diferencia siguiente: lo que Kepler ha expresado de manera sencilla y elevada en forma de leyes del *movimiento celeste*, lo ha transformado Newton en la *forma propia de la reflexión* de *la fuerza de la gravedad* y precisamente de la misma gravedad que en la caída [de los cuerpos] da la ley de su magnitud. Si bien la fórmula newtoniana es cómoda e incluso necesaria para el método analítico, se trata únicamente de una diferencia en la formulación matemática; desde hace tiempo el análisis matemático sabe cómo deducir la expresión newtoniana y las proposiciones conexas con ella a partir de la forma de las leyes de Kepler (me atengo en este asunto a la elegante exposición que se encuentra en *Francoeur*, Traite élém. de Mécanique, Liv. II. Ch. II, n. IV)[478]. Simplemente, la manera antigua de demostrar representa un confuso tejido de *líneas* [propias] de la mera construcción geométrica a las que se otorga un significado físico de *fuerzas autosuficientes*, partiendo de varías determinaciones vacías de las ya citadas[479] *fuerza acelerante* y *fuerza de inercia*, sobre todo de la relación entre la (así llamada) gravedad misma con las fuerzas centrípeta y centrífuga, etc.

Las observaciones que aquí hemos hecho necesitarían una discusión más larga de la que cabe en un compendio. Proposiciones que no concuerdan con las [comúnmente] aceptadas, parecen afirmaciones [gratuitas] y al entrar en contradicción con tan altas autoridades parecen algo peor todavía, pretensiones. Sin embargo, lo que hemos dicho no es tanto [un conjunto de] proposiciones cuanto hechos contantes y sonantes, y la reflexión que cuenta es únicamente ésta: que las diferencias y determinaciones que aporta el análisis matemático, y el curso que éste ha de tomar de acuerdo con su método, tienen que distinguirse de lo que debe tener realidad física. Los supuestos, el curso y los resultados que el análisis ofrece y tiene por necesarios, quedan completamente fuera de lo que hemos recordado, lo cual atañe al valor *físico* y al significado *físico* de aquellas determinaciones y curso. Es sobre esto sobre lo que hay que llamar la atención; hay que cobrar conciencia de la inundación[480] que sufre la mecánica física por parte de una *metafísica indescriptible* que —contra experiencia y concepto— tiene como fuente única aquellas determinaciones matemáticas.

Aparte de la fundamentación del tratamiento *analítico*, cuyo desarrollo [posterior], por lo demás, ha convertido en superfluas, e incluso ha eliminado, muchas cosas que pertenecían a sus principios esenciales y a su fama, se reconoce que la aportación de *contenido* que *Newton* hizo a la sustancia de las leyes de Kepler es el principio de la *perturbación*[481]; un principio cuya importancia hay que

mencionar aquí por cuanto descansa sobre la tesis de que la llamada atracción es un efecto de todas las partes singulares de los cuerpos en cuanto materiales. Y en ello reside que la materia en general se pone el centro. La masa del cuerpo particular, consiguientemente, ha de considerarse como un momento en la *determinación local* del cuerpo, y los cuerpos del sistema, en su conjunto, se ponen su sol; pero también los mismos cuerpos singulares, con arreglo a la situación relativa que alcanzan unos respecto de otros en virtud de su movimiento general, configuran una referencia momentánea de la gravedad *de unos sobre otros* y se relacionan entre sí, no meramente bajo la referencia espacial abstracta, a saber, la distancia, sino que uno con otro se ponen un centro *particular*, éste en parte se disuelve de nuevo, sin embargo, dentro del sistema general, pero en parte permanece subordinado a ese sistema, por lo menos cuando esta relación es permanente (como ocurre en las perturbaciones mutuas de Júpiter y Saturno).

Si ahora, de acuerdo con lo dicho, ofrecemos algunos rasgos fundamentales del modo cómo las determinaciones principales del movimiento libre están conexas *con el concepto*, [conviene advertir desde luego que] este punto no podrá desarrollarse detalladamente en orden a su fundamentación y, por ende, habrá que abandonarlo en seguida a su suerte. El principio, de todas maneras, es que la demostración racional solamente puede descansar sobre las *determinaciones conceptuales* del espacio y tiempo, o sea, de los momentos cuya relación (no empero extrínseca) es el movimiento. ¡Cuándo llegará por fin la ciencia a cobrar conciencia de las categorías metafísicas que utiliza y llegará a poner en la base el concepto de la COSA, en vez del suyo propio!

En *primer* lugar, que el movimiento en general sea un movimiento que *vuelve sobre sí*, reside en la determinación de la particularidad y singularidad de los cuerpos en general (§ 269), de tener en parte un centro en sí mismos y tener EXISTENCIA autosuficiente y a la vez tener en parte su centro en otro. Son éstas las determinaciones conceptuales que subyacen a las representaciones de una *fuerza centrípeta* y una *fuerza centrífuga*, pero se falsean como si cada una de ellas EXISTIERA de manera *autosuficiente* de por sí, cada una fuera de la otra, y actuara independientemente, de modo que sólo concurrieran *extrínsecamente* en sus efectos y, por tanto, de manera contingente. Son, como ya hemos dicho[482], las líneas que deben trazarse para la determinación matemática y que se han convertido en realidades físicas efectivas.

Este movimiento es además *uniformemente acelerado* (y, en cuanto movimiento que vuelve sobre sí, cambiándose en uniformemente *retardado*). En el movimiento en cuanto *libre* intervienen también espacio y tiempo en cuanto aquello que son, es decir, como *distintos*, para hacerse valer en la determinación cuantitativa del movimiento (§ 267 N) y no comportarse como en la velocidad abstracta, o sea, simplemente uniforme. En la llamada *explicación* del movimiento uniformemente acelerado o retardado a partir del *aumento* y *disminución recíprocas* de la magnitud de la fuerza centrípeta y centrífuga, llega al máximo la *confusión* que introduce la asunción de tales fuerzas autosuficientes. Según esa explicación, en el movimiento de un planeta desde la lejanía hacia la cercanía del sol, la fuerza centrífuga es *menor* que la centrípeta; contrariamente, en la cercanía del sol la fuerza centrífuga, de nuevo e inmediatamente, debe ahora hacerse mayor que la centrípeta; y para el movimiento desde la cercanía a la lejanía del sol se hacen intervenir las fuerzas de manera semejante en relación inversa[483]. Se ve que una tal *inversión repentina* de la postulada preponderancia de una de las dos fuerzas, que se cambia en sometimiento bajo la otra, no ha sido sacada en forma alguna de la naturaleza de las fuerzas. Muy al contrario, lo que se debía haber concluido es que la preponderancia conseguida por una fuerza no solamente tendría que mantenerse, sino que tendría que alcanzar la completa anulación de la otra; y entonces el movimiento, o bien tendría que terminar en el reposo, es decir, en la caída del planeta en el cuerpo central, o bien, en

virtud de la preponderancia de la fuerza centrífuga, tendría que continuarse en línea recta. El razonamiento simple que se hace es: Puesto que el cuerpo, desde su cercanía del sol, se aleja de suyo más de él, la fuerza centrífuga se hace, por consiguiente, nuevamente mayor; puesto que el cuerpo en el afelio está máximamente alejado del sol, esa fuerza es entonces máxima. Ese monstruo metafísico de una fuerza centrífuga y una fuerza centrípeta autónomas se presupone; y sobre tales ficciones del entendimiento resulta luego que no se puede ejercitar ninguna comprensión; no se puede preguntar cómo esa fuerza, siendo autónoma, tan pronto se hace más débil que la otra *desde sí*, como se hace luego más fuerte o permite que eso ocurra, suprime después otra vez su preponderancia o se la deja arrebatar. —Si se observa más detenidamente este crecimiento y disminución recíprocos, carentes en sí de fundamento, damos entonces con unos puntos, en la distancia media entre los ábsides, en los que las fuerzas están en *equilibrio*. La subsiguiente salida de este equilibrio de fuerzas es algo tan inmotivado como aquella repentina inversión. Fácilmente se ve que con explicaciones de tal suerte, el remedio a un inconveniente mediante otra determinación introduce una confusión mayor. —Una confusión semejante ocurre cuando se explica el fenómeno de que el péndulo en el ecuador oscila más lentamente. Tal fenómeno se atribuye a la fuerza centrífuga que debe ser allí mayor[484]; de manera igualmente fácil se podría atribuir el fenómeno a la fuerza de gravedad aumentada, la cual detiene al péndulo con más fuerza con arreglo a la línea vertical de reposo.

Ahora bien, por lo que se refiere a la *forma de la órbita* sólo se puede entender que la órbita de un movimiento *simplemente-uniforme* sea *circular*. Y es desde luego *pensable*, como se dice, que un movimiento uniformemente *acelerado* o *retardado* transcurra también circularmente. Pero que algo sea pensable o posible significa solamente que se puede representar abstractamente, prescindiendo del carácter determinado de la cosa en cuestión y, por consiguiente, esa representación no solamente es superficial, sino errónea. El círculo es la línea cerrada en la que todos los radios son *iguales*; esto es, esta línea está perfectamente determinada por el radio; sólo hay *una* y ella es la determinidad entera. Pero en el movimiento libre, en el cual intervienen la determinación espacial y la temporal *distintamente*, o sea, bajo una relación cualitativa entre ellas, necesariamente surge esta relación dentro de *lo espacial* mismo, como una *diferencia* suya, la cual por consiguiente exige *dos* determinaciones. Por ello, la forma de la órbita cerrada se hace esencialmente *elipse*[485]. —La determinidad abstracta que constituye el círculo se manifiesta igualmente en que el ángulo o arco comprendido entre dos radios es *independiente de ellos* o es una magnitud enteramente empírica en relación con los radios. Sin embargo, en el movimiento determinado por el concepto hay que abarcar en *una* sola determinidad la distancia respecto del centro y el arco que se recorre en un tiempo; ambos deben constituir *un todo* y los momentos del concepto no se encuentran de manera contingente uno junto a otro; así resulta una determinación espacial de dos dimensiones, el *sector*. De este modo, el arco es esencialmente función del radio vector e implica, en cuanto desigual en tiempos iguales, la desigualdad de los radios. Que la determinación espacial aparezca, en virtud del tiempo, como una determinación de dos dimensiones, como *determinación de una superficie*, depende de lo que ya se dijo más arriba (§ 267), a propósito de la caída, sobre poner la misma determinidad como exponente[486], una vez como tiempo en la raíz, y otra vez como espacio en el *cuadrado*. Aquí, sin embargo, cerrándose sobre sí misma la línea del movimiento, lo *cuadrado* del espacio está limitado a sector. —Éstos son, como se ve, los principios universales sobre los que descansa la ley de Kepler de que *en tiempos iguales se barren sectores iguales*[487].

Esta ley atañe solamente a la relación entre el arco y el radio vector, y el tiempo en este caso es unidad abstracta bajo la cual se comparan distintos sectores porque el tiempo es lo determinante en cuanto unidad. Pero la relación siguiente es la del tiempo no en cuanto unidad, sino como *quantum*

en general, como tiempo del recorrido respecto de la magnitud de la órbita o, lo que es lo *mismo*, respecto de la distancia del centro. En la *caída* vimos[488] relacionarse tiempo y espacio como raíz y cuadrado, es decir, vimos que el movimiento semilibre está desde luego parcialmente determinado por el concepto, pero por otra parte está extrínsecamente determinado. Sin embargo, en el movimiento absoluto, en el campo de la masa *libre*, aquella determinidad [por el concepto] alcanza su totalidad. En cuanto raíz, el tiempo es una magnitud meramente empírica y en cuanto cualitativo es solamente unidad abstracta. Pero como *momento* de la totalidad desarrollada, el tiempo es a la vez unidad en sí misma determinada, totalidad de por sí, *en ella* se produce y se refiere *a sí mismo*. En cuanto carente de dimensiones en sí mismo[489], el tiempo en su producción llega solamente a la identidad formal consigo, es decir, al *cuadrado*; el espacio, por el contrario, en cuanto exterioridad positiva, alcanza la dimensión del concepto, es decir, el *cubo*. La realización del tiempo retiene también de esta manera su distinción originaria. Ésta es la tercera ley de Kepler, la relación entre el *cubo de las distancias* y el *cuadrado* de los tiempos[490]; una ley que es tan grandiosa porque expone de manera tan sencilla e inmediata la *razón de la cosa*. La fórmula de Newton, por el contrario, por la que aquella ley se transforma en una ley de la *fuerza* de la gravedad[491], muestra la tergiversación e inversión propias de una *reflexión* que se queda a mitad de camino.

## § 271

La sustancia de la materia, la gravedad, desarrollada hasta la *totalidad* de la forma, no tiene ya fuera de ella el ser-fuera-de-sí de la materia. La *forma* aparece primeramente, con arreglo a sus diferencias, en las determinaciones ideales del espacio, el tiempo y el movimiento, y con arreglo a su ser-para-sí como un *centro* determinado *fuera* de la materia que-está-siendo afuera de sí; sin embargo, en la totalidad desarrollada, este uno-fuera-de-otro está como algo simplemente determinado por ella, y la materia no es nada fuera de este su ser-uno-fuera-de-otro. La forma ha sido así materializada. Considerándolo a la inversa, la materia ha recibido en sí misma, por esta negación de su ser-fuera-de-sí en la totalidad, aquel centro que antes solamente buscaba, su mismidad, la determinidad de forma. El abstracto y sordo ser-dentro-de-sí [de la materia] en cuanto grave en general, ha sido decidido[492] a la forma; es *materia cualificada: física*.

# SEGUNDA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA
# FÍSICA

§ 272

La materia tiene *individualidad*[493] en tanto de tal modo tiene en ella misma el ser-para-sí, que éste ha sido desarrollado en ella y, por consiguiente, *está determinada en ella misma*. La materia se arranca[494] de esta manera de la gravedad, se manifiesta determinándose a sí misma y determina lo espacial mediante la forma que le es inmanente, [es decir] desde ella misma y frente a la gravedad a la cual correspondía antes aquel determinar desde un centro ajeno a la materia y por ella meramente buscado.

§ 273

La física tiene por contenido:

A. *La individualidad universal; las cualidades físicas inmediatas y libres*.

B. *La individualidad particular; referencia de la forma en cuanto determinación física a la gravedad y determinación de la gravedad por la forma*.

C. *La individualidad total y libre*.

# A
# FÍSICA DE LA INDIVIDUALIDAD UNIVERSAL

§ 274

Las cualidades físicas *a)* como *inmediatas*, unas-fuera-de-otras de manera autosuficiente, son ahora como *cuerpos celestes* físicamente determinados; *b)* como referidas a la unidad *individual* de la totalidad de esas cualidades [son] los *elementos físicos; c)* en cuanto *proceso* que produce al individuo de esas cualidades: el *proceso meteorológico*.

## a. Los cuerpos físicos libres

### *α) La luz*

§ 275

La materia primera [mente] cualificada es ella [misma] en tanto *pura identidad* suya consigo o como unidad de la reflexión-hacia-sí, y [es] así la primera *manifestación*, aunque todavía abstracta. *Existente* en la naturaleza, esta materia es la referencia a sí como *autosuficiente* frente a las otras determinaciones de la totalidad. Este *sí mismo* universal QUE-ESTÁ-EXISTIENDO de la materia es la luz; como individualidad, [es] la *estrella*, y ésta, como momento de una totalidad, el *sol*.

§ 276

Como *sí mismo* abstracto de la materia, la luz es lo *absolutamente-leve* y, como materia, es[495] *infinito* ser-afuera-de-sí, pero como puro manifestar o idealidad material es *ser-afuera-de-sí inseparable* y *simple*.

Según el modo como los orientales contemplan la identidad sustancial de lo espiritual y lo natural, la mismidad pura de la conciencia, [es decir] el pensamiento idéntico consigo como abstracción de lo *verdadero* y lo *bueno*, es una sola cosa con la luz. Cuando la representación que se ha llamado *realista* niega que la idealidad esté *presente* en la naturaleza, hay que remitirle, entre otras cosas, también a la luz, ese puro manifestar que no es más que *manifestar*.

Como ya dijimos en la introducción[496], demostrar que esa determinación de pensamiento, [a saber] la identidad consigo o el sí mismo primeramente abstracto de la centralidad que la materia tiene ahora en ella misma, [demostrar] que esta idealidad simple en cuanto existente sea la luz, hay que hacerlo empíricamente. Lo filosófico inmanente es aquí, como en todas partes, la necesidad propia de la *determinación conceptual* que después hay que mostrar como *una cierta* EXISTENCIA natural. Aquí [daremos] solamente algunas indicaciones sobre la EXISTENCIA empírica de la manifestación pura como luz. La materia grave es *separable en masas* [distintas] porque es ser-para-sí concreto y es cantidad, pero en la idealidad enteramente *abstracta* de la luz no se da ninguna distinción de esta clase; una limitación de la luz en su infinita difusión no suprime su conexión absoluta en ella misma. La representación de *rayos de luz* discretos y simples, de *fragmentos* y *haces* de estos rayos, en los que debería consistir una luz determinada en su difusión, es propia de la acostumbrada barbarie de las categorías que Newton en particular ha hecho dominantes en la física[497]. La más estricta de las experiencias es que la luz se deja tan poco meter en sacos, como separar en rayos y recoger en haces de rayos. La inseparabilidad de la luz en su infinita expansión, un uno-fuera-de-otro físico que permanece idéntico consigo, puede concederlo el entendimiento por lo menos como *inconcebible*, ya que su propio principio es más bien esa identidad abstracta. Cuando los astrónomos han llegado a hablar de fenómenos celestes que al ser percibidos por nosotros, hacía ya quinientos años o más que habían ocurrido[498], se puede creer, por un lado, que [al hablar así de] fenómenos empíricos propios de la *propagación de la luz*, y que son válidos en una [cierta] esfera, han sido traspuestos a otra en la que carecen de significado (aunque esa determinación de la materialidad de la luz no está en contradicción con su inseparabilidad simple), pero se puede también ver ese fenómeno como un pretérito hecho presente según el modo ideal de la memoria. —De la representación de que desde *cada punto* de una superficie visible se emiten rayos *en todas direcciones* y que, por tanto, desde cada punto, se forma un *hemisferio material* de tamaño infinito, se seguiría inmediatamente que todos estos hemisferios se *interpenetrarían*[499]. Y sin embargo, en vez de producirse así una masa espesa y confusa entre el ojo y el objeto, y a pesar de que la visibilidad [en este supuesto] debería explicarse, pues en virtud de la explicación dada más bien debería producirse la invisibilidad, toda esa representación se reduce por sí misma a la nada, igual como ocurre con aquella representación de un cuerpo concreto que debería constar de muchas materias, de manera tal que en los poros de [cada] una de las materias se encontraran las otras, en las cuales por su parte, y viceversa, deberían esconderse y circular las primeras[500]. Una tal interpenetración por los cuatro costados suprime la aceptación de la materialidad discreta de aquellas materias que deberían ser reales, y más bien funda una relación enteramente ideal entre ellas; aquí [tratándose de la luz] de lo iluminado e iluminante, de lo manifestado, manifestante y a quien se manifiesta[501]. Una relación [en fin] de la que se deben alejar, en tanto ella es la reflexión-hacia-sí sin relación en sí misma[502], todas estas *mediaciones* añadidas que se suelen llamar explicaciones y modos de hacer concebible tales como bolitas, ondas, oscilaciones, etc., así como rayos, eso es, varillas delgadas y haces [de ellas][503].

§ 277

La luz se comporta como la identidad física universal, primeramente como algo *diverso* (§ 275) de la materia y aquí, por ende, como algo exterior y ajeno respecto de ella en tanto cualificada por otros momentos del concepto, la cual materia está determinada consiguientemente como lo negativo de la luz, o sea, como un [algo] *oscuro*. En tanto que esto oscuro, distinto a su vez de la luz, es de suyo subsistente, la luz se refiere solamente a la superficie de esto que primeramente es opaco. Esta superficie se hace así manifiesta, pero inseparablemente se hace también manifestativa de sí (sin otras particularizaciones, es [una superficie] *lisa*[504]), esto es, está apareciendo *a otro*. Apareciendo así cada cosa a *otro* y, con ello, apareciendo únicamente otro en cada cosa, ese manifestar mediante su extraponerse es la reflexión-hacia-sí abstractamente infinita en virtud de la cual nada llega aún a ser fenómeno *en sí mismo para sí*[505]. Para que algo en fin aparezca, para que pueda hacerse visible, debe darse, por tanto, de alguna manera física, una particularización más (p. e. que sea algo rugoso, coloreado, etc.).

§ 278

La manifestación mutua de los objetos contrapuestos en cuanto limitados por su opacidad es una referencia que está-siendo-fuera-de-sí, o sea, *espacial* y que, al no estar determinada por nada más, es por tanto *directa* (rectilínea). Siendo superficies lo que recíprocamente se relaciona, y pudiendo estar tales superficies en distintas posiciones, sucede que la manifestación de un objeto visible en otro (liso) se manifiesta luego en un tercero, etc. (la imagen de aquello cuyo lugar se adscribe en el espejo está a su vez reflejada en otra superficie, en el ojo o en otro espejo, etc.). La manifestación bajo estas determinaciones espaciales particularizadas sólo puede tener a la *igualdad* como ley, a saber, la igualdad del ángulo de incidencia con el ángulo de reflexión, así como la *unidad* del plano de esos ángulos; no hay nada absolutamente por lo que pudiera alterarse de alguna manera la identidad de la relación.

Las determinaciones de este § que podrían parecer como pertenecientes ya a la física más determinada, contienen el tránsito de la limitación universal de la luz por medio de lo oscuro, [es decir, el tránsito] a la limitación más determinada por medio de las determinaciones espaciales particulares de lo oscuro mismo. Esta determinación suele conectarse con la representación de la luz como una *materia* común[506]. Pero ocurre que ahí no se contiene nada más que eso, a saber, la idealidad abstracta, o sea, que este puro manifestar en cuanto *ser-afuera-de-sí* inseparable, es de suyo *espacial* y es, por tanto, capaz de limitaciones exteriormente más determinadas; esta posibilidad de limitación mediante espacialidad particularizada es una determinación necesaria que no contiene otra cosa que esto y que excluye todas las categorías materiales de transporte, rebote físico de la luz y semejantes.

Con las determinaciones del § se asocian los fenómenos que han conducido a la grosera representación de la llamada polarización *fija* o polaridad de la luz[507]. Del mismo modo que los llamados ángulos de incidencia y reflexión tal como se dan en una simple reflexión especular, están en *un* mismo plano, así también, si se introduce un *segundo* espejo que comunique ulteriormente la iluminación reflejada por el primero, la posición de aquel plano primero respecto del segundo (formado por las direcciones de la primera y segunda reflexión) ejerce su influjo sobre la colocación, claridad u oscurecimiento del objeto tal como aparece mediante la segunda reflexión. Para que la claridad natural del ser luminoso (o luz) reflejado por segunda vez no disminuya es por tanto necesaria la colocación normal [del segundo espejo] consistente en que los planos de los dos pares de ángulos de incidencia y reflexión coincidan en un *único plano*. Frente a lo cual se sigue de manera igualmente necesaria que el oscurecimiento y desaparición del ser luminoso reflejado por segunda vez, se presentarán cuando ambos planos se comporten *negativamente* uno respecto de otro, como debe decirse, esto es, cuando uno sea perpendicular respecto del otro. (Cfr. Goethe sobre la Ciencia de la Naturaleza, vol. I, cuad. 1, pág. 28 al final y las dos páginas siguientes, y en el cuad. 3, Color. Entopt. XVIII y XIX, pág. 144 y ss.)[508]. Ahora bien, que de la modificación producida en la claridad de la reflexión especular por la colocación [de los espejos] se

concluya (por *Malus*)[509] que las *moléculas luminosas* en sí mismas, a saber, precisamente en sus distintas caras, posean efectos físicamente diferenciados, y que con todo esto suceda también que los llamados *rayos de luz* se acepten como *dotados de cuatro caras*[510], y sobre esta base, con el añadido de los fenómenos entópticos, se levante luego un largo laberinto de la más complicada teoría, [todo esto, en fin] es uno de los ejemplos más propios del modo de *concluir* de la física a partir de experiencias. Lo que hay que concluir de aquel primer fenómeno del que parte la polarización de Malus es solamente que la condición de la claridad a través de la segunda reflexión consiste en que el ángulo de reflexión añadido esté en el *mismo plano* que el ángulo puesto por la primera reflexión.

### *β) Los cuerpos de la oposición*

§ 279

Lo oscuro, que es primeramente lo negativo de la luz, es la oposición frente a la idealidad abstractamente idéntica de la misma luz; es la *oposición* en sí misma, tiene realidad material y se divide en la *dualidad 1)* de la *diversidad* corporal, esto es, del ser-para-sí material, de la *rigidez, 2)* de la *contraposición* en cuanto tal, que de suyo, en cuanto no retenida por la individualidad y desplomada sólo en sí misma, es la disolución y la *neutralidad*; el primero es el cuerpo *lunar* y este último el *cometario*.

Estos dos cuerpos, en cuanto *cuerpos relativamente centrales*, poseen también dentro del sistema de la gravedad aquella peculiaridad que se funda en el mismo concepto que su peculiaridad física y que aquí podemos indicar de manera más precisa. —No giran sobre su eje. El cuerpo de la rigidez en cuanto cuerpo del ser-para-sí formal que es la autosuficiencia encogida en la oposición y no es, por tanto, individualidad, es por ello *sirviente* y *satélite* de otro en el que tiene su *eje*. El *cuerpo* de la *disolución*, lo opuesto a la rigidez, es por el contrario *desordenado* en su comportamiento, y tanto en su órbita excéntrica como en su existencia física está representando a la contingencia; [los cometas] se muestran como una concreción superficial que de manera igualmente contingente se pueden nuevamente pulverizar. —La luna no tiene atmósfera y se sustrae por ello al proceso meteorológico. Muestra solamente montañas elevadas y cráteres, y la inflamación de esa rigidez en ella misma; muestra la figura de un cristal que *Heim* (uno de los ingeniosos geognósticos)[511] ha indicado también como la figura originaria de la tierra meramente rígida. —El *cometa* aparece como un proceso formal, una masa inquieta de vapor; ningún cometa ha mostrado algo rígido, un *núcleo*.

Frente a la representación de los antiguos de que los cometas son simples meteoros formados momentáneamente, los modernos astrónomos no se muestran tan tajantes y altivos[512]. Hasta ahora solamente se ha registrado el regreso de algunos [cometas]. Otros fueron esperados de acuerdo con un cálculo, pero no llegaron. Ante el pensamiento de que el sistema solar es efectivamente sistema o totalidad esencialmente interconexa, se debe abandonar un punto de vista formal del fenómeno contingente de los cometas cruzándose en todas direcciones. De este modo es posible captar el pensamiento de que los otros cuerpos del sistema se *defienden* de los cometas, es decir, se comportan como momentos orgánicamente necesarios que se deben mantener; y de este modo se pueden ofrecer mejores motivos de tranquilidad de los que se pudieron ofrecer hasta ahora ante los temidos peligros de los cometas. Motivos de tranquilidad que la mayor parte de las veces sólo se apoyan en que los cometas por lo demás disponen de mucho espacio para su camino por el ancho cielo y por ello *seguramente no* chocarán con la Tierra (un «seguramente no» que expresado de manera más docta se transforma en una teoría de probabilidad)[513].

## *γ) El cuerpo de la individualidad*

§ 280

La oposición que ha regresado a sí es la *tierra* o el *planeta* en general, el cuerpo de la totalidad *individual* en el que la rigidez está *abierta* a la separación en distinciones reales[514] y esta disolución está mantenida junta mediante el *punto de unidad afectado de mismidad*[515].

Así como el movimiento del planeta en cuanto rotación sobre su eje y, al mismo tiempo, movimiento en tomo a un cuerpo central, es el movimiento más concreto y la expresión de la vitalidad, también la naturaleza luminosa del cuerpo central es la identidad *abstracta* cuya verdad está en la individualidad, tal como la verdad del pensar se encuentra en la idea concreta.

Por lo que se refiere a la serie de los planetas, la astronomía todavía no ha descubierto ninguna ley efectiva sobre la determinidad más precisa de ellos[516], es decir, sobre sus *distancias*. Igualmente, los intentos de la filosofía de la naturaleza[517] de mostrar la racionalidad de la serie [de los planetas] en su composición física y analogías con una serie de los metales, apenas se pueden considerar como primeros tanteos para encontrar el punto de vista oportuno. Pero [sea lo que sea de estos intentos] es irracional introducir aquí como fundamento el pensamiento de la contingencia como lo es, por ejemplo, en los pensamientos de *Kepler*[518] para comprender la ordenación del sistema solar de acuerdo con la ley de la armonía musical, ver solamente (con *Laplace*)[519] el *extravío* de una *imaginación* soñadora, en vez de respetar la profunda creencia de que *en este sistema [planetario] hay razón*; una fe que ha sido el único fundamento de los brillantes descubrimientos de este gran hombre. —La aplicación enteramente torpe, e incluso perfectamente errónea según los hechos, que *Newton*[520] ha hecho de las proporciones numéricas de los tonos [musicales] a los *colores*, ha merecido, por el contrario, fama y aceptación.

## b. Los elementos

§ 281

El cuerpo de la individualidad[521] posee, como momentos sometidos a él, las determinaciones de la totalidad de los elementos, determinaciones que de modo inmediato son como cuerpos subsistentes y libres de por sí; de este modo estas determinaciones constituyen sus *elementos físicos* universales.

Para la determinación de un elemento se ha aceptado arbitrariamente en los tiempos modernos la *simplicidad química*[522], la cual nada tiene que ver con el concepto de un elemento *físico*, el cual es una materia real no volatilizada aún por la abstracción química.

### *α) El aire*

§ 282

El elemento de la simplicidad indistinta ya no es la identidad positiva consigo, la automanifestación que es la *luz* en cuanto tal, sino que solamente es *universalidad negativa* en cuanto depuesta a momento sin mismidad de *otro*, *grave* también por ende. Esta identidad, en cuanto universalidad negativa, es el poder que no levanta sospechas aunque es insidioso y consume lo individual y orgánico; es el fluido pasivo ante la luz, *transparente*, pero que volatiliza todo lo individual que está en él, mecánicamente elástico hacia fuera y que penetra por todas partes: el *aire*.

### *β) Los elementos de la oposición*

§ 283

Los elementos de la oposición son en primer lugar el ser-para-sí, pero no el ser-para-sí *indiferente* de la *rigidez*, sino el que está puesto como momento en la individualidad, como la inquietud que está-siendo-para-sí de

esta individualidad: *el fuego*. —El aire es fuego *en sí* (como lo muestra la compresión), y el fuego es aire *puesto* como universalidad *negativa* o negatividad que se refiere a sí. Es el *tiempo* materializado o el estar afectado de mismidad[523] (es luz idéntica a calor), es lo simplemente inquieto y consuntivo; en él se resuelve la autoconsunción del cuerpo y, viceversa, cuando el fuego llega al cuerpo desde fuera, lo consume; es la consunción de otro que al mismo tiempo es consunción de sí y que pasa así a la neutralidad.

§ 284

El otro [elemento de la oposición] es lo neutral, la oposición que se ha reunido dentro de sí y que sin singularidad que-sea-para-sí (por consiguiente, sin rigidez y sin determinación en sí misma) es un equilibrio permanente; disuelve todas las determinaciones que se ponen en él mecánicamente; sólo desde fuera recibe límites de su figura y la busca hacia fuera (adhesión), [y es en fin] la simple posibilidad de proceso sin tener en sí mismo la inquietud de éste, es la solubilidad, y [tiene] también la capacidad de la forma aérea y de la rigidez como estados ajenos al propio [estado] suyo el cual es la falta de determinación en sí mismo: el *agua*.

### *γ) Elemento individual*

§ 285

El elemento de la distinción *desarrollada* y de la determinación *individual* de esta diferencia es la *terralidad* en general, primeramente aún indeterminada, en cuanto es distinta de los otros momentos; pero en cuanto ella es la totalidad que siendo variedad mantiene unidos a estos momentos en unidad individual, esta totalidad es el poder que los atiza hacia el proceso y lo detiene.

## c. El proceso de los elementos

## § 286

La identidad individual bajo la que están atados los elementos diferentes y su variedad unos frente a otros como frente a su unidad, es una dialéctica que constituye la vida física de la tierra, o sea, el *proceso meteorológico*. Los elementos en cuanto momentos no autosuficientes tienen su subsistencia sólo dentro de este proceso, del mismo modo que son *engendrados* también en él, *puestos* como EXISTENTES después de haber sido desarrollados desde lo *en-sí* como momentos del concepto.

Del mismo modo que las determinaciones de la mecánica común y de los cuerpos no autosuficientes se aplican a la mecánica absoluta[524] y a los cuerpos centrales libres, así también la *física* finita de los cuerpos individuales *aislados* se toma como igual a la física autosuficiente y libre del proceso terrestre. Se estima como un triunfo de la ciencia reconocer y reencontrar en el proceso general de la tierra las mismas determinaciones que se encuentran en los procesos de la corporeidad aislada. Sólo que en el campo de esos cuerpos aislados, las determinaciones inmanentes a la EXISTENCIA libre del concepto están degradadas a la relación de intervenir como recíprocamente *exteriores* y de EXISTIR como circunstancias independientes una de otra; igualmente, la actividad aparece como extrínsecamente condicionada y por ende como contingente, de tal modo que sus productos se quedan también en formaciones extrínsecas de las corporeidades supuestamente autosuficientes y por ello duraderas. —La mostración de aquella igualdad, o mejor dicho, analogía, se hace prescindiendo de las distinciones y condiciones propias [de los cuerpos], y esa abstracción origina por ende universalidades superficiales tales como la atracción, o fuerzas y leyes en las que falta lo particular y las condiciones determinadas. En la aplicación de modos *concretos* de las actividades que se presentan en las corporeidades *aisladas* a otra esfera en la que las corporeidades distintas son solamente *momentos*, se suele prescindir, por una parte, de aquellas circunstancias extrínsecas que eran imprescindibles en la primera esfera y, por otra parte, se añaden poetizadas por la analogía. Se trata generalmente de una aplicación de categorías propias de un campo en el que las relaciones son *finitas* a una esfera en el que estas relaciones son *infinitas*, es decir, conceptuales.

El defecto básico en el tratamiento de este campo descansa en aquella representación fija de la *variedad* sustancial e inmutable de los elementos que quedó firmemente establecida por el entendimiento partiendo de los procesos de las materias *aisladas*. Incluso cuando en éstas se muestran transiciones de mayor enjundia, por ejemplo, que en el cristal el agua se solidifica, la luz o el calor desaparecen, etc., la reflexión se vale entonces de representaciones nebulosas y que nada dicen, como las de «disolución», «vínculo», «latencia», etc.[525] Lo mismo ocurre esencialmente cuando todas las relaciones fenoménicas se convierten en «estofas»[526] o «materias», en parte *imponderables*, con lo que aquella existencia física [de los fenómenos] se cambia por un *caos*, mencionado más arriba, en el que cada una de las materias entra y sale de los poros que han sido imaginados en las otras[527]; y eso no sólo escapa al concepto, sino incluso a la representación. Escapa sobre todo a la *experiencia* misma; se retiene aún una existencia empírica que ya no se muestra empíricamente.

§ 287

El proceso de la tierra se atiza continuamente por el *sí mismo universal* de la tierra, [o sea, por] la actividad de la *luz* [que es] la relación originaria de la tierra con el sol; luego [el proceso] se particulariza más con arreglo a la posición de la tierra respecto del sol (climas, estaciones del año, etc.). *Uno* de los *momentos* de este proceso es la *partición* de la identidad individual, la tensión hacia los momentos de la oposición autosuficiente, o sea, hacia la rigidez y la neutralidad carente de sí mismo, a través de lo cual la tierra se acerca a su disolución (haciéndose por una parte cristal o luna, y por otra cuerpo acuoso o cometa) y los *momentos* de la individualidad buscan realizar su conexión respecto de sus raíces *autosuficientes*.

§ 288

El *otro momento* del proceso consiste en que el ser-para-sí hacia el que se dirigen los términos de la oposición, se supera en cuanto negatividad llevada hasta la cima; es la *consunción que se enciende a sí misma* del intentado subsistir distinguiéndose; mediante esta consunción se produce su vinculación esencial y la tierra ha devenido para sí en cuanto *individualidad* real *y fecunda*.

Los terremotos, los volcanes y sus erupciones podrían verse como [fenómenos] pertenecientes al proceso de la *rigidez* de la negatividad que está liberándose del ser-para-sí, o sea, como pertenecientes al proceso del fuego tal como éste debe también presentarse en la luna. —Las nubes, por el contrario, podrían considerarse como el inicio de la corporeidad *cometaria*. La *tormenta*, por su parte, es el fenómeno perfecto de este proceso al que se unen los demás fenómenos meteorológicos como comienzos o momentos de este proceso y también como realizaciones inmaduras del mismo. Hasta ahora la física no ha podido dar cuenta ni de la formación de las lluvias (prescindiendo de los argumentos de *De Luc*[528] sacados de la observación y de las consecuencias urgidas en el mundo alemán por el inteligente *Lichtenherg*[529] contra la *teoría de la disolución*) ni del rayo, ni tampoco del trueno[530]; todavía menos [se ha conseguido dar cuenta] de otros fenómenos meteorológicos, especialmente de los *meteoritos*, en los que el mismo proceso se continúa hasta el comienzo de un núcleo de tierra[531]. Para la comprensión de aquellos fenómenos cotidianos nada se ha ofrecido hasta ahora por la física que sea mínimamente satisfactorio.

§ 289

En la misma medida en que el *concepto* de la materia, o sea, la gravedad, explicita sus momentos primeramente como realidades autosuficientes aunque elementales, la tierra es el fundamento *abstracto* de la individualidad. En su proceso ella se pone como *unidad negativa* de los elementos abstractos que están siendo exteriores uno a otro, y de este modo se pone como individualidad *real*.

# B
# FÍSICA DE LA INDIVIDUALIDAD PARTICULAR

§ 290

Las determinidades fueron antes determinidades de los elementos y ahora se han sometido a la unidad individual; ésta es la forma inmanente que la materia determina para sí *contra* su gravedad. La gravedad en cuanto búsqueda del punto de unidad no aporta nada a la *exterioridad mutua* de la materia; es decir, que el espacio, y precisamente según un *quantum*, es [hasta aquí] la medida de las particularizaciones, o sea, de las diferencias de la materia grave, de las masas; las determinaciones de los elementos físicos no son aún *en sí mismas* un *ser-para-sí concreto* y no se oponen aún, por consiguiente, al ser-para-sí buscado de la materia grave. Ahora, mediante la individualidad *puesta* de la materia, ésta es, en su misma exterioridad mutua, un centrar opuesto a esa exterioridad y opuesto a su *búsqueda* de la individualidad; una centralización que difiere de la centralización ideal [propia] de la gravedad; un determinar inmanente de la *espacialidad material* distinto del determinar mediante la gravedad y con arreglo a la dirección de ésta. Esta parte de la física es la *mecánica individualizadora* por cuanto la materia viene [ahora] determinada por la forma inmanente y precisamente con arreglo a lo espacial. Primero resulta de lo dicho una *relación* entre ambos, entre la determinidad espacial en cuanto tal y la materia que le corresponde.

§ 291

Esta determinación formal individualizadora es primeramente *en sí* o inmediata y, por tanto, no está puesta todavía como totalidad. Los momentos particulares de la forma vienen por ende a la EXISTENCIA como indiferentes y uno-fuera-de-otro, y la referencia formal es como una *relación* entre distintos. Es la corporeidad bajo determinaciones finitas, condicionada a ser mediante algo exterior y a desmenuzarse en muchos cuerpos particulares. La distinción se fenomeniza así en parte en la *comparación* de distintos cuerpos entre sí y, en parte, en la referencia *real* entre ellos, la cual sigue siendo, sin embargo, referencia *mecánica*. La manifestación autosuficiente de la forma que no requiere ninguna comparación ni excitación sólo se presentará con la figura[532].

Como en todas partes la esfera de la finitud y condicionamiento, aquí la esfera de la individualidad condicionada es el objeto que con más dificultad se consigue separar de la restante conexión de lo concreto y retener firme de por sí, tanto más cuanto la *finitud* de su contenido contrasta y está en contradicción con la unidad especulativa del concepto, la cual al mismo tiempo es lo único que puede ser determinante.

§ 292

La determinidad que sufre la gravedad es *a)* determinidad abstractamente *simple* [que existe] consiguientemente como una relación meramente cuantitativa en ella: *peso específico; b)* modo específico de la *referencia* entre *partes* materiales: *cohesión, c)* Esta referencia de las partes materiales de por sí, en cuanto *idealidad* EXSISTENTE y precisamente *α)* en cuanto superación meramente *ideal*, es el *sonido*; y *β)* en cuanto superación *real* de la cohesión, es el *calor*.

## a. El peso específico[533]

§ 293

La especificación abstracta, *simple*, es el *peso específico* o *densidad* de la materia, una relación del *peso* de la masa con el *volumen* por medio de la

cual lo material en cuanto afectado de mismidad se desliga de la relación abstracta con el cuerpo central, es decir, se desvincula de la gravitación universal, deja de ser relleno uniforme del espacio y opone al abstracto uno-fuera-de-otro un ser-dentro-de-sí específico.

La densidad diferenciada de la materia se explica mediante la suposición de los *poros*; la condensación se explica mediante la ficción de espacios vacíos intercalados de los cuales se habla como de algo ahí *presente*, sin que la física los muestre y prescindiendo de que ella pretende basarse en la experiencia y la observación[534]. —Un ejemplo *existente* de especificación de la gravedad es el fenómeno en el que una varilla de hierro que oscila equilibrada sobre su punto de apoyo, pierde ese equilibrio al ser magnetizada y se muestra más grave hacia uno de los polos que hacia el otro. En este caso, queda de tal modo infectada una parte [de aquel cuerpo] que sin cambiar de volumen se muestra más grave; la materia cuya masa no ha aumentado, se ha hecho así *específicamente* más grave. —Las tesis que la física presupone cuando se representa a su manera la densidad son las siguientes: *1)* que un número igual de partes materiales del mismo tamaño son igualmente graves, con lo cual *2)* la medida del número de partes es el *quantum* del peso, pero *3)* también es el espacio [ocupado], con lo cual resulta que lo que tiene un *quantum* igual de peso ocupa un espacio igual, y de ello se sigue *4)* que cuando aparezcan pesos iguales en volúmenes distintos, se mantendrá la igualdad del espacio materialmente *lleno* mediante la suposición de los poros. La ficción de los tales poros es necesaria en virtud de las tres primeras afirmaciones, las cuales no descansan sobre la experiencia, sino solamente sobre el principio de identidad propio del entendimiento, y que son, por tanto, ficciones tan formales y apriorísticas como los mismos poros. —*Kant* opuso ya la *intensidad* a la determinación cuantitativa del *número*[535] y en lugar de *más* partes en el mismo volumen, puso un número igual de partes, pero con un *grado* más fuerte de *impleción del espacio* e inició así una *física* llamada *dinámica*. La determinación del *quantum intensivo* tendría por lo menos tanto derecho [a ser admitida] como la determinación del *quantum extensivo*, categoría ésta a la que se limita aquella representación corriente de la densidad. La determinación de una magnitud *intensiva*, sin embargo, tiene la ventaja de indicar la medida e insinúa de entrada un ser-dentro-de-sí-mismo que, bajo su determinación conceptual, es *determinidad formal inmanente*, y que sólo en la *comparación* aparece como *quantum* en general. Pero las distinciones del *quantum* como extensivo o intensivo (y la física dinámica no va más allá) no expresan ninguna realidad (cfr. § 103 N).

## § 294

La densidad comienza siendo solamente *simple* determinidad de la materia grave; pero como sea que la materia sigue siendo el uno-fuera-de-otro esencial, resulta que la determinación formal añade un modo específico de la referencia espacial de lo múltiple de la materia entre sus partes: *cohesión*.

## b. Cohesión

§ 295

En la *cohesión* la forma inmanente pone un modo del ser-una-junto-a-otra espacial de las partes materiales, distinto del que está determinado por la dirección de la gravedad. Este modo específico que tiene lo material de mantenerse unido ha comenzado a ponerse en lo distinto en general [o sea, en lo distinto] no retomado aún a la totalidad cerrada sobre sí (figura); por ello sólo aparece como fenómeno que enfrenta masas distintas que son también distintas en coherencia, y se muestra, por tanto, como un *modo* propio *de la resistencia* en el comportamiento mecánico frente a *otras* masas.

§ 296

Esta unidad de forma del uno-fuera-de-otro plural es en sí misma plural, *α)* Su *primera* determinidad es el mantenerse-unido enteramente indeterminado en tanto cohesión de lo sin cohesión: *adhesión* a otro, por tanto. *β)* La coherencia de la materia *consigo misma* es en primer lugar la meramente *cuantitativa*, o sea, la cohesión en sentido corriente, la fuerza con que [la materia] se mantiene unida frente al peso; pero es además la coherencia *cualitativa*, la peculiaridad del ceder y con ello también del mostrarse firme en su forma ante la presión y el golpe de una violencia extrínseca. Con arreglo al modo determinado de las formas espaciales, la geometría íntimamente mecanizadora produce la peculiaridad de afirmar una *dimensión* determinada en el mantenerse-unido. El *punto*, la fragilidad; la *línea*, la rigidez en general y más determinadamente la tenacidad; la *superficie*, la ductilidad y maleabilidad.

§ 297

*y)* Lo corporal frente a cuya violencia otra cosa corporal, cediendo, afirma al mismo tiempo su peculiaridad, es *otro individuo corpóreo*. Sin embargo, como coherente, un cuerpo es también en sí mismo materialidad

que-está-siendo-fuera-de-la-otra, cuyas partes, cuando padece violencia el todo, ejercen violencia *unas contra otras* y ceden, pero en tanto son también estables superan la negación padecida y se restablecen. El ceder y, con él, la autoconservación de su peculiaridad respecto d*e fuera* están por consiguiente vinculados a ese ceder *interno* y autoconservarse frente a sí que es la *elasticidad*.

§ 298

Llega aquí a la *existencia* aquella *idealidad* que las partes materiales, en cuanto materia, *meramente buscan*, a saber, aquel punto unitario *que-está-siendo-para-sí* y en el que esas partes, en tanto real y efectivamente atraídas, estarían solamente [siendo] negadas. Este punto unitario, mientras estas partes son solamente graves, está primeramente *fuera* de ellas y sólo comienza a ser *en sí*, en la negación que ellas padecen y que acabamos de indicar, esta idealidad ha sido ahora puesta. Ésta, sin embargo, está todavía condicionada, porque solamente se da un lado de aquella relación cuyo otro lado sería la subsistencia de las partes que *están-siendo-unas-fuera-de-otras*, de lo que resulta que la negación de ellas pasa a restablecimiento. La elasticidad es, por tanto, únicamente cambio del peso específico que se restablece.

Cuando aquí y en otros lugares hablamos de *partes* materiales, no nos referimos a átomos ni moléculas. Tales partes, por tanto, no hay que entenderlas como algo de suyo separado, sino como partes [que son] distintas de manera meramente cuantitativa o contingente, de tal modo que su continuidad, esencialmente, no ha de ser separada de su distinción; la elasticidad es ella misma la EXISTENCIA de la dialéctica de estos momentos. El *lugar* de lo material es su determinado *subsistir indiferente* y la *idealidad* de esta subsistencia es, por tanto, la continuidad puesta como unidad *real*. [Dicho de otra manera:] dos partes materiales que antes *subsistían* una fuera de otra y que debían representarse como encontrándose en lugares distintos, se encuentran ahora en *un* solo y *mismo* lugar. He ahí la *contradicción*, y ella EXISTE aquí materializada. Es la misma contradicción que subyace en la dialéctica de Zenón sobre el movimiento, sólo que la contradicción, tratándose del movimiento, se refiere a lugares abstractos, mientras que aquí tratamos de lugares *materiales*, eso es, de partes materiales. En el movimiento se pone el espacio temporalmente y el tiempo espacialmente (§ 260); el movimiento es imposible en la antinomia de Zenón[536] (antinomia que es insoluble) si los lugares se *aíslan* como puntos espaciales y lo mismo se hace con los momentos temporales como puntos en el tiempo. La solución de la antinomia, es decir, el movimiento, sólo se puede entender siendo continuos el espacio y el tiempo, y estando y *no* estando simultáneamente en *el mismo* lugar el cuerpo que se mueve, es decir, estando simultáneamente en *otro* lugar; Igualmente, el mismo

momento temporal es y no es, es decir, es igualmente *otro*. Así, en la elasticidad, la parte material (átomo, molécula) al mismo tiempo y en cuanto afirmativa está ocupando su espacio, puesta como *subsistente*, pero a la vez está también puesta como no subsistente. Dicho de otra manera: la parte material se pone como un *quantum* que es magnitud extensiva y a la vez sólo intensiva. —En contra de la posición conjunta de las partes materiales en la elasticidad y, a la vez, como presunta explicación, se suele pedir ayuda a la ficción de los poros tantas veces citada[537]. Por mucho que en abstracto se conceda que la materia es perecedera o que no es absoluta, [la absolutez de la materia] emerge luego con fuerza en concreto, contra la primera afirmación, si es que la materia ha de ser *efectivamente* comprendida como negativa, si es que la negación ha de ser puesta *en ella*. Los poros son desde luego lo negativo (pues no hay más remedio, hay que llegar a esta determinación), pero son lo negativo solamente *junto a* la materia, *no* son lo negativo *de la materia misma*, sino que son la negación puesta *allí donde la materia* no está; así que la materia se toma de hecho como únicamente afirmativa, como *absolutamente autosuficiente*, como *eterna*. Este error se introduce por causa del error general propio del entendimiento que cree que lo metafísico sólo es una entidad mental *junto a* la realidad, es decir, *fuera* de ella; y así resulta que *junto a* la creencia en la no absolutez de la materia *también* se cree en su absolutez; aquélla encuentra su lugar fuera del saber científico, si es que se halla en algún lugar, mientras la segunda creencia vige esencialmente en la ciencia.

§ 299

La idealidad que ha sido puesta ahí es una alteración que es un doble negar. La negación del subsistir (una-fuera-de-otra) de las partes materiales es también negada como restauración del ser-una-fuera-de-otra de las partes y de su cohesión. Es *una sola* idealidad como intercambio de las determinaciones que se superan una-a-otra, es el temblor interno del cuerpo en él mismo, el *sonido*.

## c. El sonido

§ 300

La *simplicidad* específica de la determinación que el cuerpo tiene en la densidad y en el principio de su cohesión, esta *forma* primeramente *interna*, habiendo pasado por su inmersión en el uno-fuera-de-otro material, se hace *libre* al *negar* la subsistencia de por sí de este su ser uno-fuera-de-otro. Éste es el paso de la *espacialidad* material a la *temporalidad* material. Por esto, a saber, porque esta forma está en lo material como idealidad suya *en el temblor*, es decir, tanto por la momentánea negación de las partes como por

la negación de esta su negación (que unidas una a otra, se suscitan mutuamente), y porque de este modo, como un oscilar entre la subsistencia y la negación del peso específico y la cohesión, esta forma [decíamos] está en lo material como *idealidad* suya, la forma simple es *de suyo existente* y llega a ser fenómeno como una especie de animación mecánica.

Pureza e impureza del sonido propiamente dicho, las distinciones de éste respecto del mero ruido (por un golpe dado a un cuerpo sólido), o del estrépito, etc., dependen de si el cuerpo penetrado por el temblor es o no homogéneo y depende también además de la cohesión específica junto con la determinación espacial de sus dimensiones; depende de si el cuerpo es una línea material, una superficie material (y así una línea o superficie limitada) o se trata de un cuerpo sólido. —El agua carente de cohesión no tiene sonido y su movimiento, en cuanto es un mero roce *externo* de sus partes simplemente desplazables, produce solamente un murmullo. La continuidad del cristal COEXISTENTE con su fragilidad interna suena, y suena más todavía por todo su interior la continuidad sin fragilidad del metal.

La *comunicabilidad* del sonido, su propagación por así decir *silenciosa* (es decir, exenta de la repetición y retorno del temblor) a través de todos los cuerpos tan distintamente determinados por lo que a fragilidad se refiere (a través de cuerpos sólidos mejor que por el aire, a través de la tierra a muchas millas de distancia, a través de los metales y según cálculo, diez veces más aprisa que a través del aire) muestra la idealidad transmitiéndose libremente a través de estos cuerpos, la cual sólo absorbe por completo la materialidad *abstracta* de ellos sin las determinaciones específicas de su densidad, cohesión y demás formaciones, y lleva sus partes a la negación, o sea, al temblor; sólo este idealizar es el comunicar.

Lo *cualitativo* del sonido en general, como del sonido que se articula a sí mismo, el tono, depende de la densidad, cohesión y modos más específicos de cohesión del cuerpo sonoro, porque la idealidad o subjetividad en que consiste el temblor, en cuanto negación de aquellas cualidades específicas, las tiene a ellas por contenido y determinidad suyas; por ello este temblor y el sonido mismo están especificados por esas cualidades y por ello también los instrumentos musicales tienen sus propios sonidos y timbres.

## § 301

Hay que distinguir entre temblar y *oscilar* en cuanto cambio local *extrínseco*, o sea, cambio de la relación espacial con *otros* cuerpos. Oscilar es propiamente un movimiento en sentido corriente. Sin embargo, aunque distinto, es también idéntico al movimiento intrínseco anteriormente determinado, el cual es subjetividad que está deviniendo libre, el fenómeno del sonido en cuanto tal.

La EXISTENCIA de esa idealidad tiene solamente distinciones *cuantitativas* por causa de su universalidad abstracta. Por esta razón, en el campo del sonido y de los tonos, su ulterior distinción entre ellos, su

armonía o su falta de armonía, descansa sobre *relaciones numéricas* y sobre su concordancia más sencilla o más desarrollada y distante.

La oscilación de las cuerdas, columnas de aire, varillas, etc., es un pasar alternativamente de la línea recta al arco y precisamente a arcos opuestos; a este cambio local extrínseco, meramente aparencial, de la relación con los otros cuerpos, se une el cambio alternativo del peso específico y de la cohesión; se acorta la cara más cercana al punto central del arco de la línea material, mientras la cara exterior se alarga y, por consiguiente, el peso específico y la cohesión de la cara interior disminuye, mientras aumenta al mismo tiempo el peso específico y la cohesión de la cara exterior.

Por lo que se refiere al poder de la determinación cuantitativa en este terreno ideal, hay que recordar los fenómenos de cómo esa determinación, puesta mediante interrupciones mecánicas en una línea o superficie oscilante, se comunica *ella misma* a la comunicación, o sea, a la oscilación de la línea o superficie entera más allá del punto de la interrupción mecánica y forma nudos oscilatorios tal como se ve intuitivamente en las representaciones de *Chladni*[538]. —Hay que citar también aquí la producción de tonos armónicos en cuerdas vecinas a las que se ha dado un tamaño determinado en relación con los tonos[539]; sobre todo hay que citar las experiencias sobre las cuales *Tartini*[540] llamó primero la atención y que se refieren a los tonos producidos desde otros sonidos simultáneos que con referencia a las oscilaciones se encuentran en una determinada relación mutua; tales sonidos son distintos de los primeros y sólo se producen mediante esas relaciones.

§ 302

El sonido es el *cambio* de la manera específica que tienen las partes materiales de ser-una-fuera-de-otra y de su negación, es decir, es *idealidad* meramente *abstracta* o, por decirlo así, idealidad sólo ideal de ese modo específico. Sin embargo, este cambio es por ello mismo y de manera inmediata negación de la consistencia específicamente material; de este modo esa negación es *idealidad real* del peso específico y de la cohesión, o sea, *calor*.

El calentamiento de los cuerpos que emiten sonido, como el calentamiento de los que son golpeados o de los que se frotan uno con otro, es el fenómeno del calor que, de acuerdo con el concepto, surge con el sonido.

## d. El calor

§ 303

El calor es el restablecimiento de la materia en su falta de forma, en su fluidez; es el triunfo de su homogeneidad abstracta sobre las determinaciones específicas; es la *continuidad* abstracta de la materia, continuidad que es solamente *en sí* como negación de la negación, y que en el calor está *puesta* como actividad. Formalmente, es decir, en relación con la determinación espacial sin más, el calor aparece por ende *extendiéndose*, como suprimiendo la limitación en que consiste la *especificación* de la ocupación *indiferente* del espacio.

§ 304

Esta negación real de la peculiaridad de los cuerpos es, por consiguiente, un estado en el cual el cuerpo no se hace presente él mismo en su existencia; esta EXISTENCIA suya es más bien la comunidad con *otros* y la *comunicación* con ellos; esto es el calor exterior. La pasividad de lo corporal frente al calor descansa en la continuidad de lo material que está presente *en si* en el peso específico y en la cohesión; por causa de esta idealidad originaria, la modificación del peso específico y de la cohesión no puede ser una frontera efectiva para la mencionada comunicación, o sea, para sentar la comunidad de los cuerpos.

Lo incoherente, como la lana, o lo *en sí* incoherente (es decir, lo frágil, como el vidrio) son peores conductores del calor que los metales, cuya peculiaridad consiste en poseer en sí mismos una continuidad *sólida* e ininterrumpida. Aire y agua son malos conductores del calor por causa de su falta de cohesión, simplemente en cuanto materias todavía acorporales. —La comunicabilidad del calor lo hace aparecer como separable del cuerpo en el que primero reside, como algo subsistente frente a aquel cuerpo, como algo que le viene de *fuera*. Esta comunicabilidad, juntamente con las otras determinaciones mecánicas que de ella dependen y que se pueden observar en la *difusión* del calor (p. e. la reflexión mediante un espejo cóncavo), así como las determinaciones cuantitativas que le acompañan, han conducido a la representación del calor como *materia calórica*, como algo sustancialmente existente[541]. Antes de llamar *cuerpo* al calor o considerarlo algo corpóreo, habría que ponerse en guardia por lo menos; lo que ocurre es que los *fenómenos de una existencia particular* son capaces de ser comprendidos simultáneamente bajo categorías diferentes—. Y eso es lo que ocurre con la particularidad del calor, que aparece limitada, y con su distintividad respecto de los cuerpos en los que está, [a saber] que es insatisfactorio aplicarles la categoría de materia, la cual es de tal manera totalidad en sí misma que es por lo menos *grave*. Aquella apariencia de particularidad reside ante todo solamente en la manera *extrínseca* con que se presenta el calor cuando se *comunica* a los cuerpos próximos. —Los experimentos de *Rumford*[542] sobre el calentamiento de los cuerpos (por ejemplo, por la fricción que se produce al taladrar un cañón), habrían podido servir

para alejar la representación de una existencia particular y sustantiva del calor; aquí representamos el calor puramente en su origen y su naturaleza y lo mostramos como un *estado*. La representación abstracta de la materia contiene de suyo la determinación de la *continuidad* la cual incluye la posibilidad de la comunicación y, en cuanto actividad, es su realidad efectiva. Precisamente [con el calor] esta continuidad que es en sí se convierte en actividad en cuanto negación de la forma, del peso específico y de la cohesión, como también de la figura.

## § 305

La comunicación del calor a distintos cuerpos contiene de suyo solamente la prolongación abstracta de esa determinación a través de la materialidad indeterminada y, por ende, el calor no es capaz en sí mismo de dimensiones cualitativas, sino solamente de la oposición abstracta entre positivo y negativo, de *quantum* y grado, así como de un cierto equilibrio abstracto en forma de temperatura de los cuerpos entre los que se distribuye el grado. Supuesto empero que el calor es cambio de peso específico y de cohesión, permanece unido a estas determinaciones, y la temperatura exterior, comunicada, está condicionada para la determinidad de su EXISTENCIA por el peso específico y cohesión particulares del cuerpo al cual le es comunicado el calor: *capacidad de calor específico*.

La capacidad calorífica específica, unida a la categoría *materia* y *materiales*, ha conducido a la representación de una *materia calórica latente, inobservable y compacta*[543]. En cuanto *no perceptible*, esa determinación no se justifica por la *observación* ni por la *experiencia* y en cuanto concluida [por un razonamiento] descansa sobre *la suposición de una sustancialidad material* del calor (cfr. N al § 286). Esta opinión sirve a su modo para hacer *empíricamente* irrefutable la sustancialidad del calor como si se tratara de una materia, pero eso lo consigue precisamente porque esa opinión no es empírica en sí misma. Si se llama la atención sobre la desaparición del calor, o sobre su aparición allí donde antes no se encontraba, se declara la desaparición como un mero perecer o como un hacerse imperceptible y la aparición se explica como un salirse de la imposibilidad de ser percibido; así se *opone* la metafísica de la sustancialidad [del calor] a *aquella experiencia*; es más, se la presupone como algo *a priori* de la experiencia.

En la determinación del calor que aquí hemos dado, la cuestión es que quede *empíricamente* establecido que la determinación de suyo necesaria en virtud del concepto, es decir, la determinación del *cambio* del peso específico y la cohesión, se muestra fenoménicamente como *calor*. La *estrecha vinculación* de ambos se reconoce fácilmente, en primer lugar, en las muchas maneras en que se produce el calor (y en otras tantas maneras de desaparecer): en las fermentaciones, en los otros procesos químicos, en las cristalizaciones y sus disoluciones, en las ya citadas[544] agitaciones mecánicas internas ligadas a agitaciones externas, cuando se repican campanas o se golpean metales, en las fricciones, etc. La fricción de dos maderas o el golpe que damos para producir una chispa condensa momentáneamente en *un* punto la exterioridad material de un cuerpo mediante el

movimiento presionante del otro: una negación de la consistencia espacial de las partes materiales que sale hacia fuera en el calentamiento y en la llama del cuerpo, o en la chispa que despide. —Una segunda dificultad reside en comprender la conexión del calor con el peso específico y la cohesión en cuanto idealidad *existente* de lo material. Se trata aquí de cierta EXISTENCIA de lo negativo que contiene la determinidad de aquello que niega, la cual además posee la determinidad de un *quantum* y en cuanto idealidad de un subsistente es su ser-fuera-de-sí y su ponerse en otro, es decir, la comunicación. Se trata aquí, como en toda la filosofía de la naturaleza, de sustituir las categorías del entendimiento por las relaciones de pensamiento que se contienen en el concepto especulativo y, de acuerdo con estas relaciones, captar y determinar el fenómeno.

§ 306

El calor, en cuanto temperatura en general, es en primer lugar la disolución de la materialidad especificada, disolución todavía abstracta y condicionada en su EXISTENCIA y determinidad. Llevándose a cabo sin embargo, eso es, efectivamente realizada, la consunción de la peculiaridad corporal adquiere la EXISTENCIA de la pura idealidad física, la negación de lo material que está liberándose, y emerge como *luz*, aunque sea como *llama*, es decir, como negación de la materia que se vincula aún a la materia. Así como el *fuego* se desarrollaba primeramente desde el *en-sí*, ahora se *pone* exteriormente condicionado, produciéndose desde los momentos EXISTENTES del concepto en el interior de la esfera de la EXISTENCIA condicionada. —De esta manera, el fuego se consume ulteriormente en cuanto finito, juntamente con las condiciones cuya consunción es él mismo.

§ 307

El desarrollo de la materia real, esto es, de la materia que contiene en ella misma *la forma*, pasa de esta manera, en su totalidad, a la pura idealidad de sus determinaciones, a la mismidad abstractamente idéntica consigo, la cual, en este círculo de la individualidad *exterior* se hace ella misma exterior (como llama) y por eso desaparece. El carácter *condicionado* de esta esfera consiste en que *la forma* era una *especificación* de la materia grave y la individualidad en cuanto totalidad era meramente *en-sí*. En el calor está puesto el momento de la *disolución* real de la *inmediatez* y de la indiferencia recíproca, que se presenta de entrada entre los materiales especificados. La forma es ahora, por consiguiente, *como*

*totalidad* inmanente a aquellos materiales que no ofrecen resistencia a la forma. —La mismidad, en cuanto forma infinita que se relaciona consigo, ha ingresado en cuanto tal en la EXISTENCIA; se conserva en la exterioridad que le está sometida y es, en cuanto *totalidad* que libremente determina eso material, *la individualidad libre*.

# C
# FÍSICA DE LA INDIVIDUALIDAD TOTAL

§ 308

La materia es primeramente *en-sí* la totalidad del concepto en cuanto *grave*; de esta manera, en ella misma no está formada; el concepto, puesto en ella en sus determinaciones particulares, muestra primeramente la individualidad finita que en sus particularidades está-cayendo-una-fuera-de-otra. La totalidad del concepto, ahora *puesto*, es el punto central de la gravedad[545], no ya como la *subjetividad* buscada por la materia, sino inmanente a ella como idealidad de aquellas determinaciones de la forma, que fueron primero inmediatas y condicionadas, y que ahora son como momentos desarrollados de dentro hacia fuera. La individualidad material, idéntica así consigo misma en su desarrollo, es infinita *de suyo*, pero a la vez *condicionada*; es la totalidad subjetiva primero sólo *inmediata*; después, aunque de suyo infinita, contiene la relación a *otro*; finalmente, sólo en el proceso alcanza que esa exterioridad y condicionamiento sean puestos como superándose; de esta manera deviene totalidad EXISTENTE del para-sí material que es entonces *vida en-sí* y en el concepto pasa a ella.

§ 309

La individualidad total es[546]:

a. inmediatamente *figura* en cuanto tal y el principio abstracto de ella apareciendo en libre EXISTENCIA: *el magnetismo*;

b. se determina a la *distinción*, a las formas particulares de la totalidad corporal; esta particularización, aumentada al extremo, es *la electricidad*.

c. la *realidad* de esta particularización es el cuerpo *químicamente* diferente y la *relación* de este cuerpo es la individualidad que como momentos suyos tiene cuerpos [diferentes], la cual, realizándose como totalidad, es el *proceso químico*.

## a. La figura

§ 310

El cuerpo, como individualidad total, es totalidad *inmediata* y *en reposo*; así [el cuerpo] es forma del estar-junto-a espacial [propio] de lo material, y es de nuevo, en primer lugar, *mecanismo*. La figura es así mecanismo material de la individualidad que está ahora determinando de manera incondicionada y libre: [la figura] es el cuerpo cuyo modo específico de mantenerse unido interior está determinado por la forma *inmanente* y *desarrollada*, la cual determina además su *limitación exterior en el espacio*. De esa manera la forma es manifiesta *por sí* misma y no se muestra en primer término como una peculiaridad de la *resistencia* frente a una violencia *ajena*[547].

§ 311

La figura α) *inmediata*, es decir, la figura puesta como *carente de forma* en ella misma es, por un lado, *el extremo de la índole puntual*[548] de la fragilidad y, por otro lado, el extremo de la fluidez que se hace esfera: la figura como carencia interior de figura.

§ 312

β) Lo frágil, como totalidad que está siendo *en sí* de la individualidad formadora, se abre[549] a la diferencia del concepto. El punto pasa seguidamente a la línea, y en ella la forma se opone en los extremos, los

cuales, como momentos, no tienen ninguna subsistencia propia y solamente están mantenidos por su referencia; ésta, apareciendo, es el centro de aquellos extremos y el punto de indiferencia de su oposición. Este silogismo constituye el *principio* de la *configuración* en su determinidad desarrollada y es, en esta estrechez todavía abstracta, *el magnetismo*.

El magnetismo es una de las determinaciones que debieron ofrecerse preferentemente cuando el *concepto* se conjeturó a sí mismo en la naturaleza determinada y captó la idea de una *filosofía de la naturaleza*[550]. El imán, en efecto, representa de manera ingenua la naturaleza del concepto y precisamente en su forma desarrollada como silogismo (§ 181). Los polos son los términos de una línea real (de una varilla o también en un cuerpo extenso con todas las dimensiones) EXISTIENDO sensiblemente; como polos no tienen, sin embargo, realidad sensible y mecánica, sino solamente una [realidad] ideal; son simplemente inseparables. El punto de indiferencia en el que tienen su sustancia es la unidad en la que ellos son como determinaciones del concepto, de tal manera que, solamente en esta unidad, tienen sentido y EXISTENCIA, y la polaridad es sólo la referencia de esos momentos. El magnetismo, fuera de esa determinación que acabamos de sentar, no tiene otra propiedad particular. Que la aguja imantada se oriente hacia el *norte* y, con ello también, hacia el *sur*, es fenómeno del *magnetismo terrestre* universal. —Sin embargo, que todos los cuerpos sean magnéticos tiene un doble sentido equívoco; el sentido correcto es toda figura real, no meramente frágil, contiene este principio de determinación; y el sentido incorrecto es que todos los cuerpos hagan aparecer fenoménicamente en ellos este principio de la determinación tal como *existe* en su estricta *abstracción*, es decir, como magnetismo. Querer mostrar como presente en la naturaleza una tal forma del concepto, de manera que esa forma tuviera que *existir universalmente*, sería un pensamiento afilosófico. La naturaleza es más bien la idea en el elemento del uno-fuera-de-otro, de tal manera que ella, como lo hace también el entendimiento, mantiene firmemente *dispersos* los momentos del concepto y los expone así en la realidad. En las cosas más elevadas, sin embargo, unifica las distintas formas del concepto hasta la concreción suprema (cfr. N al § sig.).

## § 313

En tanto esta forma que está refiriéndose a sí misma EXISTE primeramente en esta determinación *abstracta* de ser identidad de las *diferencias* subsistentes, y por tanto no ha llegado aún a ser producto en la figura total y [no] está paralizada, es como *actividad* y precisamente, en la esfera de la figura, como la actividad inmanente del *mecanismo* libre, es decir, la actividad de determinar las relaciones espaciales.

Hay que decir aquí una palabra sobre la *identidad* entre magnetismo, electricidad y quimismo tan reconocida en el tiempo actual y que se ha hecho fundamental en física[551]: la *oposición* de la forma en la materia individual también avanza hasta determinarse como oposición más real, *eléctrica*, y más real aún, oposición *química*. A todas estas formas particulares les subyace en el fondo la misma totalidad universal de la forma como sustancia suya. Por lo demás, la electricidad y el quimismo en

cuanto procesos son actividades de la oposición más real y más determinada físicamente; sin embargo, estos procesos incluyen además y sobre todo cambios en las relaciones de la espacialidad material. Bajo este respecto, según el cual esta actividad concreta es al mismo tiempo determinación que causa movimientos mecánicos[552], es *en sí* actividad magnética. En la medida en que puede ser convertida en *fenómeno*, incluso en el interior de aquellos procesos concretos, se han encontrado en estos tiempos sus condiciones empíricas. Hay que tener, por tanto, como un progreso esencial de la ciencia empírica que la identidad de estos fenómenos haya sido reconocida en la representación y se la haya llamado electro-quimismo, o también magneto-electro-quimismo, etc. Sin embargo, es igualmente esencial *distinguir unas de otras* las formas *particulares* bajo las cuales EXISTE la forma universal, y los *fenómenos particulares* de esas formas. La palabra magnetismo hay que retenerla, por tanto, para mencionar la forma expresa y su fenómeno el cual, dentro de la esfera de la figura como tal, sólo se refiere a *determinaciones espaciales*. Del mismo modo, el nombre electricidad hay que retenerlo para las determinaciones fenoménicas expresamente indicadas con esta palabra. Anteriormente se trataban de manera completamente separada magnetismo, electricidad y quimismo, sin enlazarlos entre sí, cada uno como una fuerza autosuficiente. La filosofía tiene la idea de su *identidad, pero* captada con *retención* explícita de su *distinción*[553] [mientras que] en las exposiciones más modernas de la física parece que se ha dado el salto al extremo de la *identidad* de estos fenómenos, siendo necesario mantenerlos también separados a ellos y a sus modos. La dificultad reside en la necesidad de unir ambas cosas y eso sólo se resuelve por la naturaleza del concepto, no por la identidad que consiste en fundir los nombres en un magneto-electro-quimismo.

## § 314

La actividad de la forma no es otra que la actividad del concepto en general, la de poner *lo idéntico diferente* y *lo diferente idéntico*; aquí, por tanto, en la esfera de la espacialidad material, poner [como] diferente lo [que] en el espacio [es] idéntico, esto es, alejar de sí (*repeler*) y poner [como] idéntico lo [que] en el espacio [es] *diferente*, o sea, acercar y hacer tocar *[atraer]*. Esta actividad, puesto que EXISTE en algo material, aunque todavía *abstractamente* (y sólo en cuanto tal esa actividad es magnetismo), anima solamente algo *lineal* (§ 256). En lo lineal, las dos determinaciones de la forma sólo pueden emerger separadas en su distinción, esto es, en los dos términos[554], y su distinción activa, magnética, solamente consiste en que uno de los extremos (uno de los *polos*) pone como idéntico consigo *lo mismo* —un tercero— que el otro extremo (el otro *polo*) aleja de sí.

La ley del magnetismo se expresa diciendo que los polos *del mismo nombre* se repelen y los de nombre distinto se atraen, o también se dice que los polos del mismo nombre son *hostiles* y los de nombre distinto son *amistosos*. Con todo, para la misma denominación no se dispone de ninguna otra determinación que la de decir que tienen el mismo nombre aquellos que son igualmente atraídos o repelidos por un tercero. Pero este tercero tiene también su determinación solamente en atraer o

repeler a los del mismo nombre o en general a otro. Todas las determinaciones son sólo perfectamente *relativas*, sin EXISTENCIA indiferente, sensiblemente diferenciada; se ha hecho notar más arriba (§ 312N) que algo así como norte y sur no contiene ninguna determinación originaria, primera o inmediata. La *amistad* de los de *nombre distinto* y la *enemistad* de los de *nombre igual* no son, por tanto, en general, un fenómeno particular consiguiente a algo presupuesto, a un magnetismo ya determinado peculiarmente, sino que no expresan otra cosa que la naturaleza del concepto cuando está puesto en esta esfera como actividad.

§ 315

γ) La actividad que ha pasado a su producto es la *figura*, y determinadamente como *cristal*. En esta totalidad, los diferentes polos magnéticos han sido reducidos a la neutralidad, la linealidad abstracta de la actividad que determinaba localmente ha sido realizada como plano y superficie del cuerpo entero; más precisamente, la índole frágil del punto por una parte se ha ensanchado hasta [hacerse] forma desarrollada, pero la anchura formal de la esfera se ha reducido a limitación. Actúa la *única* forma para que cristalice el cuerpo hacia fuera (limitando la esfera) y su continuidad interior (configurando la índole del punto) *de parte a parte* (traspaso de las hojas, figura del núcleo).

## b. La particularización del cuerpo individual

§ 316

La configuración, el individualizar del *mecanismo* determinando el espacio, pasa a la *particularización física*. El cuerpo individual es *en sí* la totalidad *física*; ésta hay que ponerla en el cuerpo *en la distinción*, pero tal como ésta está determinada y contenida en la individualidad. El cuerpo, como el *sujeto* de estas determinaciones, las contiene como *propiedades* o *predicados*; pero de tal modo que esas determinaciones son a la vez un habérselas con los elementos universales y sueltos, y con los procesos [que ocurren] con ellos. Es su particularización inmediata, todavía no *puesta* (su posición es el proceso *químico*), según la cual aquellas determinaciones, no habiendo sido devueltas a la individualidad, son sólo relaciones con aquellos elementos, no la totalidad real del proceso. Su distinción mutua es

la de sus elementos, cuya determinidad lógica ha sido mostrada en su lugar correspondiente (§ 282 y ss.).

Al tratar el pensamiento antiguo y generalizado de que los cuerpos están formados por los cuatro elementos o, según el pensamiento más moderno de

*Paracelso*[555], por mercurio o fluido, azufre o aceite y sal, o al tratar otros pensamientos parecidos, ha sido fácil refutarlos, *sobre todo*, a base de querer entender bajo aquellos nombres los materiales empíricos singulares que se designan primariamente con tales nombres. Pero no hay que ignorar que mucho más esencialmente estos nombres deban contener y expresar las determinaciones del concepto. Más bien hay que admirar, por tanto, el poderío con que el pensamiento reconocía y asía solamente su propia determinación y la significación universal en esas EXISTENCIAS sensibles particulares. *Por otra parte*, puesto que la razón es su fuente, la cual no se deja engañar por los juegos sensibles del fenómeno y su confusión, ese captar y determinar se encuentra muy por encima del mero ir a ver y narrar caóticamente las *propiedades* de los cuerpos. En esta búsqueda se reputó como ganancia y mérito el ir encontrando[556] siempre algo más *particular*, en vez de restituir tantas particularidades a lo universal y al concepto, y reconocerlo en ellas.

## *α) Relación con la luz*

§ 317

En la corporeidad configurada, la primera determinación es su mismidad *idéntica consigo*, su automanifestación abstracta en cuanto individualidad indeterminada y simple: *la luz*. Sin embargo, la figura no luce en cuanto tal, sino que esta propiedad (cfr. § precedente) es una *relación*[557] con la luz; *1)* el cuerpo, como *puro* cristal en la perfecta *homogeneidad* de su individualización interior (QUE-ESTÁ-EXISTIENDO de manera neutra) es *transparente* y un *médium*[558] para la luz.

Lo que en la luz es su falta interna de cohesión con respecto a la transparencia, lo es en los cuerpos concretos la *homogeneidad* de la figura interiormente coherente y cristalizada. —El cuerpo individual, tomado de manera indeterminada, es desde, luego transparente u opaco, translúcido, etc. Pero la transparencia es su *determinación* primera y más próxima en cuanto determinación del cristal, cuya homogeneidad física todavía no ha sido ulteriormente particularizada y profundizada.

§ 318

*2)* La primera y más simple determinidad que tiene el médium físico es su peso específico, cuya peculiaridad sólo se manifiesta de por sí en la

comparación, del mismo modo que respecto de la transparencia [esta peculiaridad] sólo llega a ser manifestación cuando se la *compara* con la densidad distinta de otro médium. Si para facilitar la exposición suponemos dos médiums, aire y agua, el primero más cercano al ojo y el segundo más alejado, tenemos entonces que lo efectivo en la transparencia del agua es solamente la *densidad* en tanto determinante cualitativo del lugar: el volumen del agua con la imagen contenida en su interior, por tanto, se ve en el aire transparente como sí el mismo volumen de aire en el cual se ha puesto aquel volumen de agua tuviera la mayor densidad específica, es decir, la del agua; se ve, por consiguiente, como si se hubiera contraído en un espacio tanto menor: es la llamada *refracción*[559].

La expresión *refracción* de la luz es en primer lugar una expresión sensible y por tanto correcta, por cuanto, como es bien sabido, una vara en el interior del agua p. e. se ve como rota; esta expresión se aplica también naturalmente a la representación geométrica de este fenómeno[560]. Sin embargo, la refracción de la luz y de los llamados rayos de luz en sentido *físico* es algo enteramente distinto: un fenómeno mucho más difícil de entender de lo que parece en un primer momento. Prescindiendo de otros aspectos inadmisibles de la representación usual, la confusión en la que ésta ha de caer se la hace fácilmente plausible a la vista con la presupuesta descripción de los rayos de luz irradiándose desde un punto [y formando] como [un] hemisferio[561]. En relación con la teoría mediante la cual se suele explicar el fenómeno, hay que recordar la experiencia esencial de que el suelo *plano* de un recipiente lleno de agua aparece plano, o sea, todo él elevado por un igual; circunstancia que contradice enteramente a la teoría y que, como suele ocurrir en semejantes casos, se ignora en los manuales o se guarda silencio sobre ella. —De lo que se trata es de que un médium sólo es simplemente transparente en general; y únicamente la *relación* de dos médiums de peso específico distinto es lo efectivo para la particularización de la visibilidad; una determinación que a la vez está puesta solamente como determinante local, es decir, por la densidad totalmente abstracta. Y una *relación* efectiva de los médiums no tiene lugar en el ser-uno-junto-a-otro indiferente, sino solamente cuando *uno* está puesto *en el otro* como *espacio visual*, a saber, aquí solamente como visible. Este segundo médium, por así decirlo, se ve infectado por la densidad *inmaterial* del que se coloca en su interior. Así resulta que en él se muestra el espacio de visión de la imagen según la limitación que el mismo médium padece y que, por consiguiente, le limita. La propiedad puramente mecánica, no realmente física, sino *ideal* de la densidad de ser solamente determinante local, se presenta aquí expresamente; parece actuar así *fuera* de lo material a que pertenece, porque sólo actúa sobre el lugar de lo visible. Sin aquella idealidad no es posible comprender la relación.

## § 319

Esta comparación primeramente *exterior* y aquel poner juntas distintas densidades determinantes de la visibilidad que EXISTEN en *distintos*

médiums (aire, agua, después vidrio, etc.) es en la naturaleza de los *cristales* una comparación *interior*. Éstos son, *por una parte*, transparentes en general, pero *por otra parte*, en su individualización *interior* (figura del núcleo) poseen una forma *que se desvía* de la igualdad formal[*][562] que pertenece a aquella transparencia general. Esa forma es también figura como figura del núcleo, pero es igualmente forma subjetiva ideal que actúa, como el peso específico, determinando el lugar, y determina también por ende la visibilidad como manifestar espacial de manera específica, distinta de la primera transparencia abstracta: *doble refracción de los rayos*.

La categoría *fuerza* podría aquí usarse pertinentemente por cuanto la forma romboidal (que es la más frecuente entre las que se apartan de aquella igualdad formal de la figura) individualiza internamente al cristal *de parte a parte*, pero si el cristal no está casualmente fragmentado en lamas, no viene a la *existencia* como figura y no estorba ni interrumpe en lo más mínimo su perfecta homogeneidad y transparencia [la forma romboidal], solamente actúa como determinidad *inmaterial*.

No puedo añadir nada más oportuno en relación con el paso desde una relación puesta primeramente de manera exterior hasta su forma como determinidad interiormente eficaz o fuerza, que el modo como Goethe expresa la relación entre el dispositivo exterior de dos espejos enfrentados y el fenómeno de los colores entópticos que se genera en el *interior* del cubo de vidrio en su colocación entre ellos. En *Sobre ciencia natural*, vol. I, cuad. 3, XXII, pág. 148, se dice «de los cuerpos cristalizados, naturalmente transparentes»[563]: «Decimos por tanto de ellos que la naturaleza ha construido en *lo más íntimo* de esos cuerpos un *dispositivo de espejos igual* que el que hemos hecho nosotros con medios *exteriores*, *físico-mecánicos*» (cfr. sobre lo mismo la página anterior)[*][564]. Como ya hemos dicho, en esta posición conjunta de lo interior y lo exterior, no se trata de refracción, como en el parágrafo, sino de un doble reflejo *exterior* y del fenómeno correspondiente en lo interior. Por ello, cuando en la página 147 se dice que: «Se ha podido observar claramente en el espato calizo romboidal que el distinto tránsito de las *hojas* y los *reflejos* mutuos que *por esta causa* se producen, son la causa próxima del fenómeno»[565], se ha de distinguir que en el parágrafo se habla de lo que podríamos denominar *fuerza* o *eficacia*, no del efecto de las lamas EXISTENTES (cfr. vol. I, cuad. 1, *Sobre ciencia natural*, p. 25)[566].

## § 320

Este *ser-para-sí* inmaterial (fuerza) de la forma, avanzando hasta [hacerse] *existencia interior*, supera la naturaleza neutra de la cristalización e ingresa entonces la determinación de la índole inmanente del punto o *fragilidad* (y después cohesión) en la transparencia más perfecta aunque todavía *formal* (vidrio frágil, p. e.). Este momento de la fragilidad es *variedad* del manifestarse *idéntico consigo*, de la luz y de la iluminación;

es, por tanto, comienzo interior o *principio* del *oscurecimiento*, tiniebla todavía no EXISTENTE, pero *operativa* en cuanto oscurecedora; (vidrio frágil, [el cual] aunque perfectamente transparente es la conocida condición de los colores entópticos).

El oscurecer no se queda en mero principio, sino que avanza contra la simple neutralidad indeterminada de la figura, al margen de las opacidades causadas extrínseca y cuantitativamente y de transparencias más pequeñas, hasta el *extremo abstracto* y unilateral de la solidez o cohesión pasiva (metalidad). Resulta así entonces un *oscuro* de suyo *existente* y un *claro* de suyo presente puestos a la vez en unidad concreta e individualizada mediante la transparencia: la aparición fenoménica de los *colores*.

A la luz en cuanto tal se le opone inmediatamente la tiniebla abstracta (§ 277). Sin embargo, lo oscuro comienza a ser real como corporeidad físicamente individualizada y el proceso del oscurecimiento que hemos mostrado es esta *individualización* de lo claro, es decir, aquí, de lo transparente, o sea, de la manifestación pasiva en el círculo de la figura, hasta el *ser-dentro-de-sí* de la materia individual; lo transparente es lo neutro homogéneo en su EXISTENCIA; lo oscuro es lo individualizado dentro de sí hasta ser-para-sí que no EXISTE sin embargo en la puntualidad, sino solamente como *fuerza* contra lo claro y que por ello puede EXISTIR también en perfecta homogeneidad. —La *metalidad*, como se sabe, es el principio material de toda coloración o [es] la *materia cromática* universal, si así se quiere expresar. Lo que aquí tomamos en consideración acerca de los metales es solamente su elevado peso específico en la cual particularización preponderante la materia específica se retira ante la neutralidad interior y abierta de la figura transparente y se remonta hasta el extremo; en lo químico, la metalidad es después base igualmente unilateral e indiferente.

En la descripción que hemos hecho del proceso del oscurecimiento se trataba de ofrecer sus momentos no solamente de manera abstracta, sino de mencionar los modos empíricos en los que aquellos momentos aparecen. Es claro de suyo que ambas cosas tienen sus dificultades, pero lo que causa dificultades todavía mayores a la física es la mezcolanza de las determinaciones o propiedades que pertenecen a esferas completamente distintas. Tan esencial como es, por lo que se refiere a fenómenos generales como calor, color, etc., descubrir la simple determinidad específica bajo condiciones y circunstancias muy distintas, es igualmente esencial por otra parte retener firmemente las *distinciones* bajo las cuales se muestran tales fenómenos. Lo que es el color, el calor, etc., no se puede establecer en la física empírica a partir del concepto, sino que debe hacerse a partir de las *maneras de presentarse*. Éstas, sin embargo, son muy distintas. Pero el afán de dar solamente con leyes generales prescinde con este fin de diferencias esenciales y de acuerdo con un punto de vista *abstracto* coloca lo más heterogéneo, alineado de manera caótica (como sucede en la química con gases, sulfuros, metales, etc.)[567]. De este modo, el no considerar en particular los modos de actuar con arreglo a los distintos medios[568] y círculos en los que tienen lugar, viene a ser desventajoso incluso para el afán de hallar leyes y determinaciones generales. De manera tan caótica, se encuentran colocadas unas junto a otras circunstancias muy distintas bajo las cuales se presenta el fenómeno del color y se suelen oponer experimentos que pertenecen a un ámbito específico de circunstancias a las simples condiciones generales bajo las cuales la naturaleza del color se ofrece al

sentido imparcial, es decir, que se enfrentan experimentos específicos a los fenómenos primarios. A esta confusión que bajo la aparencia de experimentación cuidadosa y fundamental, procede de hecho con grosera superficialidad, sólo se le puede hacer frente mediante el respeto a las distinciones en los modos de producirse [los fenómenos] que con este fin hay que conocer y deben mantenerse separados en su propia determinidad.

Primeramente hay que convencerse de que la determinación fundamental es que la *contención* de la iluminación está vinculada al peso específico y a la cohesión. Estas determinaciones son las propiedades y particularizaciones de la corporeidad en oposición a la identidad abstracta de la pura manifestación (la luz en cuanto tal); desde ellas la corporeidad regresa a sí misma, a lo oscuro; son las determinaciones que constituyen inmediatamente el proceso desde la individualidad condicionada a la individualidad libre (§ 307) y que aquí aparecen en la referencia de la primera a la última. Los colores *entópticos*[569] ofrecen el interés de que en ellos el principio del oscurecimiento es la fragilidad en cuanto *índole de punto* inmaterial (solamente activa en cuanto fuerza), la cual puntualidad EXISTE de manera *exterior* en la pulverización de un cristal transparente y causa entonces la opacidad como ocurre, por ejemplo, con la espuma de un fluido transparente, etc.[570]— La *presión* sobre el cristalino que da lugar a los colores *epópticos* es un cambio extrínsecamente mecánico que afecta solamente al peso específico en cuyo caso no se da un corte en láminas ni otros obstáculos parecidos. —Cuando se *calientan* los metales (cambio del peso específico) aparecen en su superficie colores cambiantes que se pueden incluso fijar si se quiere. (Goethe, *Teoría de los colores*, I, pág. 191)[571]. En el campo de la *química* sin embargo y mediante los ácidos interviene otro principio completamente distinto de la iluminación de lo oscuro, o sea, de la automanifestación inmanente o de la iluminación. De entrada, en la consideración de los colores en sí mismos hay que excluir la contención químicamente determinada del oscurecimiento y de la iluminación, puesto que el cuerpo químico, como el ojo (en la aparición de colores subjetivos y fisiológicos) es algo *concreto que* contiene muchas otras determinaciones, de tal modo que aquellas que se refieren al color no se presentan de suyo de manera determinada y separada, sino que más bien se presupone el conocimiento de los colores abstractos para poder hallar en lo concreto aquello que en cada caso se refiere al color.

Lo dicho hasta aquí se refiere a la oscuridad *interna* en tanto ella pertenece a la *naturaleza* del cuerpo; en relación con los colores, esto interesa hacerlo patente en tanto los enturbiamientos causados por ella no pueden sostenerse sobre algún modo exterior, EXISTENTE de suyo, y por ello tampoco se puede indicar. Pero un médium en la EXISTENCIA *exterior* que actúe como enturbiador es en general un médium menos transparente, meramente translúcido; un médium enteramente transparente (el aire elemental lo es sin lo concreto, del mismo modo que un tal se da ya en la neutralidad del agua desindividualizada), como el agua o el cristal puro, tiene un inicio de enturbiamiento el cual se hace presente por el espesor del médium, especialmente al aumentar las capas, es decir, aumentando los límites que interrumpen. El médium más famoso entre los que enturbian exteriormente es el prisma, cuya efectividad enturbiadora reside en dos circunstancias; primeramente en su límite exterior en cuanto tal, en sus bordes; en segundo lugar, en su figura prismática, en la desigualdad del diámetro de su perfil desde la anchura total de un lado hasta la arista opuesta. En las teorías sobre la luz resulta incomprensible, entre otras cosas, que en ellas se omita la propiedad del *prisma* de actuar enturbiando, especialmente de enturbiar de modo irregular con arreglo al espesor desigual del diámetro de las distintas partes a través de las cuales incide la luz.

De todas maneras, la oscuridad es solamente *una* circunstancia; la otra es la claridad. Al color le corresponde una determinación más próxima de la relación entre ellas. La luz da claridad, el día

*desplaza* la tiniebla; el oscurecimiento en cuanto simple mezcla de lo claro con una tiniebla presente da como resultado general el *gris*. El color empero es un enlace tal de ambas determinaciones que manteniéndolas separadas las pone juntas a la vez; están separadas, pero también cada una aparece en la otra; un enlace que también debe llamarse individualización; una relación que, como ya fue señalado en el caso de la refracción[572], consiste en que una determinación es activa en la otra y sin embargo tiene una existencia propia. Se trata sencillamente del modo del concepto, el cual, en cuanto concreto, contiene igualmente los momentos distintos y, en su idealidad, su unidad. Esta determinación se encuentra expresada en la exposición de *Goethe* de la manera sensible que le es propia. Dice que en el prisma lo claro *es llevado sobre* lo oscuro, y viceversa[573], de tal modo que lo claro sigue aún operando de por sí como claro y al mismo tiempo es enturbiado; en el caso del prisma, y prescindiendo del desplazamiento común, se dice que lo claro permanece en su lugar tanto como a la vez se desplaza[574]. Donde lo claro o lo oscuro (o más bien, lo que aclara y lo que oscurece, pues ambas cosas son relativas) EXISTE de suyo en los *mediums turbios*, el medium turbio colocado delante de un fondo oscuro que de esta manera actúa aclarando (y viceversa), retiene su apariencia propia y se ponen a la vez uno en el otro negativos y ambos idénticos. De este modo es como hay que captar la distinción de los colores respecto del mero gris (aunque, por ejemplo, sombras meramente grises y enteramente carentes de color se encuentran más raramente de lo que uno cree); es la misma distinción que ocurre en el interior del cuadrado de los colores como diferencia entre el verde y el rojo: aquél es la *mezcla* de la oposición, del azul y del amarillo y éste es la individualidad de la misma[575].

Según la conocida teoría de *Newton*, el blanco, es decir, la luz incolora, *consiste* en *cinco o siete* colores[576], ya que de una manera exacta esa teoría no lo sabe. Uno no puede expresarse con *suficiente dureza*, en primer lugar, sobre el carácter *bárbaro* de la representación a la que se ha recurrido al tratar de la luz según la peor forma de la reflexión, a saber, la representación de *composición* y aquí que lo *claro* deba consistir en siete *oscuridades*, como si el agua clara se hiciera consistir en siete clases de tierra,

así como sobre la *impropiedad* e *inexactitud* del modo de observar y experimentar de Newton, no menos que sobre su *vaciedad*, incluso, como Goethe lo ha mostrado[577], sobre su falta de honradez. Una de las inexactitudes más simples y que más llaman la atención es la falsa aseveración de que una parte *monocolor* del espectro producida por un prisma, si se la hace pasar por un segundo prisma, aparece otra vez de un solo color (Newton. Opt. lib. I, p. I, prop. V. in fine)[578];

también sobre la manera igualmente mala de *concluir*, *argumentar* y *probar* a partir de aquellos datos empíricos impuros; Newton no usó solamente el prisma, sino que no le pasó por alto la circunstancia de que para generar los colores mediante el mismo se necesita un límite entre claro y oscuro (Opt. lib. II. p. II. pg. 230 ed, lat. Lond. 17 1 9)[579] y sin embargo pudo prescindir de lo oscuro como efectivo para enturbiar. Este *condicionamiento* del color sólo lo menciona Newton de refilón en el caso de un fenómeno enteramente especial (y entonces también de manera inadecuada) y después de que la teoría hace ya rato que está lista[580]. De este modo, esa mención sirve sólo a los defensores de la teoría para poder decir que Newton no ignoró la condición, pero no para colocarla como *condición*, juntamente con la luz, a la cabeza de todo el tratado de los colores. Más bien, esta circunstancia de que en todos los casos en que aparecen colores está presente lo oscuro, se calla en los libros de texto, así como también se oculta la experiencia enteramente sencilla de que cuando se contempla a través del prisma una pared enteramente blanca (o en general, monocolor) no se ve *ningún* color (y en el caso de que la pared tenga un color, no se ve otro que el de la pared), pero tan pronto como se fija un clavo en la pared se introduce en ella una cierta desigualdad y entonces y sólo

entonces y en aquel lugar aparecen colores. Entre las impropiedades de la exposición de la teoría se debe, por tanto, contar ésta: que se callan muchas experiencias que le son opuestas;

hay que añadir en particular la falta de pensamiento con que se suprime un buen número de consecuencias inmediatas de la teoría (por ejemplo, la imposibilidad de prismáticos acromáticos) y sin embargo tal teoría se afirma[581];

finalmente, una palabra sobre la ceguera del *prejuicio* de que esta teoría descansa sobre algo *matemático*, como si algunas *mediciones* en parte falsas y unilaterales merecieran el nombre de matemáticas y como si el haber introducido determinaciones cuantitativas en algunas consecuencias ofrecieran fundamento suficiente para la teoría y para la naturaleza del asunto.

Una razón principal por la cual la iluminación de esa tiniebla acerca de la luz, que *Goethe* ha aportado de manera tan clara como *fundada* y bien *documentada*, no ha alcanzado una aceptación más eficaz es, sin duda, la siguiente: que la falta de pensamiento y la candidez que sería preciso confesar es demasiado grande. Estas representaciones disparatadas, en vez de haber disminuido, han aumentado en los últimos tiempos basándose en los descubrimientos de *Malus*[582], en la *polarización* de la luz y también en la *cuadratura* de los rayos solares[583] o por el *movimiento de rotación hacia la izquierda* de una pequeña esfera de luz roja, y de un *movimiento de rotación hacia la derecha* de una pequeña esfera azul[584]. Las ocurrencias de Newton han sido de nuevo aceptadas y el *accès de facile transmission* y el *accès de facile réflexion*[585] han traído un mayor galimatías metafísico. Buena parte de tales representaciones se originó también por causa de la aplicación de fórmulas del cálculo diferencial a los fenómenos cromáticos transformando en determinaciones de un campo distinto la significación correcta que los términos de esas fórmulas tienen en el campo de la mecánica.

## *β) La distinción en la corporeidad particularizada*

### § 321

El principio de uno de los miembros de la distinción (el ser-para-sí) es el fuego (§ 283), aunque no todavía como proceso químico real (§ 316) pero no ya, tampoco, como fragilidad mecánica, sino que en la particularidad física es combustión en sí, la cual, [siendo] a la vez diferente hacia el exterior, es la relación con lo negativo en la universalidad elemental; es la relación con el aire, con lo consuntivo invisible (§ 282), [o] el proceso del aire en lo corporal; es la individualidad específica en cuanto proceso teorético *simple*, la volatilización invisible del cuerpo en el aire: *el olor*.

La propiedad del olor de los cuerpos en cuanto materia EXISTENTE de por sí (§ 126), la *estofa odorífera*, es aceite, lo que arde como llama. En cuanto mera propiedad EXISTE el despedir olor, por ejemplo, en el repugnante olor de los metales.

§ 322

El otro momento de la oposición, la *neutralidad* (§ 284), se individualiza como la neutralidad física determinada de la salinidad y sus determinaciones, ácidos, etc., es decir, se individualiza como *sabor*, una propiedad que sigue siendo a la vez relación con el *elemento*, con la neutralidad abstracta del agua en la cual el cuerpo sólo es *soluble* en cuanto neutro. Por el contrario, la neutralidad abstracta que se contiene en el cuerpo es separable de las partes físicas que componen su neutralidad concreta y se puede presentar como agua de cristalización, la cual ciertamente, en lo neutro todavía no disuelto, no EXISTE como agua (§ 286 N).

### *γ) La totalidad en la individualidad particular; electricidad*

§ 323

Los cuerpos mantienen una referencia a los *elementos* con arreglo a su particularidad determinada, pero en cuanto totalidades configuradas entran también en relación unos con otros, en cuanto individualidades *físicas*[586]. Con arreglo a su particularidad que no ha ingresado todavía en el proceso químico, esos cuerpos son *autosuficientes* y se *mantienen* indiferentes unos ante otros, enteramente en la relación mecánica. Del mismo modo que en este sí mismo en movimiento ideal se manifiestan como un vibrar *en su interior*, [o sea,] como sonido, ahora, en la tensión *física*[587] de la particularidad, se muestran unos a otros su mismidad *real* la cual es sin embargo todavía y al mismo tiempo una realidad abstracta; [la muestran] como su *luz*, una luz no obstante *diferente*[588] en sí misma: la relación [o el comportamiento[589]] *eléctrico*.

§ 324

El contacto mecánico pone la diferencia física[590] de uno de los cuerpos en el otro; esta diferencia es una *tensión* contrapuesta porque los cuerpos

siguen siendo al mismo tiempo mecánicamente autosuficientes unos ante otros. En esta tensión no interviene, por consiguiente, la naturaleza física del cuerpo en su determinidad concreta, sino que sólo es como realidad del sí mismo *abstracto*, es decir, como *luz* (y precisamente contrapuesta), cómo se manifiesta la individualidad y se remite al proceso. La superación de la separación, el otro momento de este proceso superficial, tiene como producto una luz no-diferente[591], la cual en cuanto carente de corporeidad desaparece inmediatamente y fuera de ese abstracto fenómeno físico[592] sólo tiene en particular el efecto mecánico de la sacudida.

Lo que constituye la dificultad del *concepto* de electricidad es, por una parte, la determinación fundamental de la inercia, tan física como mecánica, del individuo corporal dentro de este proceso. Por esta razón, la tensión eléctrica se atribuye a otro, a una materia a la cual pertenece la luz, y que se produce de suyo de manera abstracta, separada de la realidad concreta del cuerpo que permanece en su autosuficiencia[593]. Por otra parte, ocurre la dificultad general del concepto, a saber, captar la luz en su interdependencia como *momento* de la totalidad, y aquí precisamente no ya libre como luz solar, sino como momento del cuerpo particular, por cuanto la luz es *en sí* el puro sí mismo del cuerpo que ingresa en la existencia engendrada desde la inmanencia del cuerpo. Así como la primera luz, es decir, la luz solar (§ 275) sólo tiene lugar desde el concepto en cuanto tal, también aquí ocurre (como en el § 306) un *surgimiento* de la luz, ahora diferente, desde una existencia del concepto como cuerpo particular.

Es conocida la antigua distinción, vinculada a una determinada existencia sensible, entre la electricidad del *cristal* y la electricidad de la *resina*, distinción idealizada por el empirismo completo en la *distinción de pensamiento* entre la electricidad *positiva* y *negativa*[594]. Ejemplo admirable de cómo el empirismo que quiere ante todo captar y retener lo universal de manera *sensible*, supera su propio ser sensible. Cuando en los tiempos modernos se ha hablado tanto de la *polarización de la luz*[595], esta expresión se hubiera podido aplicar con mayor razón a la electricidad que a los fenómenos de *Malus* en los cuales intervienen medios transparentes, superficies reflectantes, diferentes formas de colocación y muchas otras circunstancias que aportan una diferencia *extrínseca* en la apariencia de la luz, pero no una diferencia en la luz misma. Las condiciones bajo las cuales se presenta la electricidad positiva y negativa, las superficies más o menos brillantes u opacas, por ejemplo, un aliento, etc., demuestran la *superficialidad* del proceso eléctrico y lo poco que interviene en éste la concreta naturaleza física[596] del cuerpo. Igualmente la débil coloración de ambas luces eléctricas, su olor y su sabor muestran solamente un *inicio* de corporeidad en la mismidad abstracta de la luz en la cual se detiene el proceso, el cual a pesar de que sea físico no es, sin embargo, un proceso concreto. La negatividad en la cual consiste la superación de la tensión opuesta es principalmente un *golpe*; el sí mismo que se pone como idéntico consigo desde su desdoblamiento se queda parado, incluso en esta totalización, en la esfera extrínseca del *mecanismo*. La luz, en cuanto chispa de descarga, apenas posee un inicio de materialización en *calor* y la *ignición* que puede surgir de la llamada descarga es más bien un *efecto* inmediato de la sacudida que la consecuencia de una realización de la luz como fuego (Berthoflet. Statique Chimique. I Partie, Sect. III, not. XI)[597]. En la medida en que ambas electricidades se mantienen separadas en cuerpos distintos, interviene la

determinación del concepto como en el caso del magnetismo, a saber, que la actividad consiste en poner idénticamente lo opuesto y en poner lo idéntico en oposición. Esta actividad es, por una parte, actividad mecánica en cuanto atracción y repulsión *espacial*, aspecto que en la medida en que se puede aislar de los fenómenos eléctricos fundamenta su vinculación con el fenómeno del magnetismo en cuanto tal; por otro lado, esa actividad es física en los interesantes fenómenos de la comunicación eléctrica en cuanto tal o conductividad, y en su distribución.

§ 325

La *particularización* del cuerpo individual no se detiene, sin embargo, en la diferenciación inerte y en la propia actividad de lo distinto desde la cual la abstracta mismidad pura, el principio luminoso, se transforma en proceso y en tensión de opuestos, así como en superación de esta tensión hasta su no diferencia. Puesto que las propiedades particulares son solamente la realidad de este simple concepto, el cuerpo de su alma, es decir, de la *luz*, y el conjunto de las propiedades, o sea, el cuerpo particular no es verdaderamente autosuficiente, por ello ingresa *toda* la corporeidad en la tensión y en el proceso, el cual es al mismo tiempo el devenir del cuerpo individual. La figura que primeramente surge sólo del concepto y de este modo sólo estaba puesta *en sí*, surge ahora también del proceso EXISTENTE y se expone como lo puesto desde la EXISTENCIA: el *proceso químico*.

## c. El proceso químico

§ 326

La individualidad en su totalidad desarrollada es de tal modo que sus momentos están determinados a ser, ellos mismos, totalidades individuales, cuerpos enteramente particulares, los cuales a la vez sólo son como momentos mutuamente diferentes en su referencia. Esta referencia, en cuanto es la identidad de cuerpos autosuficientes no idénticos, es la contradicción y por ende [es] *proceso* esencialmente, el cual de acuerdo con el concepto tiene la determinación de poner idénticamente lo distinto, no-diferenciarlo, y diferenciar lo idéntico, activarlo[598] y separarlo.

§ 327

Primeramente hay que dejar de lado el proceso *formal* el cual es una conexión de [cosas] meramente *distintas*, no contrapuestas. Éstas no tienen necesidad de ningún tercero EXISTENTE en el cual sean unas *en sí* como en su término medio; lo común o su género constituye por sí mismo la determinidad de su EXISTENCIA respectiva; su unión o separación tiene el modo de la inmediatez y las propiedades de su EXISTENCIA se mantienen. Este tipo de unión de cuerpos sin actividad[599] química respectiva se da en la amalgama y otras aleaciones de metales, mezclas de ácidos, de alcohol con agua y otras parecidas.

§ 328

En cambio, el proceso *real* se refiere a la vez a la diferencia química (§ 200 y ss.), por cuanto la entera totalidad concreta del cuerpo interviene a la vez en el proceso (§ 325). Los cuerpos que intervienen en el proceso real están mediados en un tercero distinto de ellos mismos, el cual es la unidad *abstracta*, al comienzo meramente *en sí*, de aquellos extremos, la cual unidad se pone en la EXISTENCIA por el proceso. Por consiguiente, de este tercero sólo son elementos y precisamente un elemento distinto en cada caso, sea del unir (la neutralidad en general, el *agua*), sea de la diferenciación y separación (el *aire*). Siendo así que en la naturaleza se extraponen los momentos conceptuales, incluso con existencia particularizada, así también el separar y neutralizar del proceso son igualmente, cada uno en sí mismo, algo doble con arreglo al aspecto concreto y al abstracto. *Separar* es a veces descomposición de la corporeidad neutra en sus componentes corporales; otras veces es diferenciación de los elementos físicos abstractos en los cuatro momentos químicos, por ende también abstractos, del nitrógeno, oxígeno, hidrógeno y carbono, los cuales constituyen juntos la totalidad del concepto y con arreglo a cuyos momentos están ellos determinados. De acuerdo con esto los elementos químicos poseen 1) la abstracción de la no-diferencia, el *nitrógeno*, 2) los dos componentes de la oposición: la diferencia que es para

sí, el *oxígeno* o lo que quema, y la no-diferencia perteneciente a la oposición, el *hidrógeno* o lo combustible, 3) la abstracción de su elemento *individual*, el carbono.

Igualmente unir es a veces la neutralización de corporeidades concretas y otras veces es la unión de aquellos elementos químicos abstractos. Por lo demás, en la medida en que es distinta la determinación concreta y la determinación abstracta del proceso, a la vez y en la misma medida están ambas unidas, pues los elementos físicos, en cuanto término medio de los extremos, son aquello desde cuyas diferencias las corporeidades concretas indiferentes vienen activadas, es decir, consiguen la EXISTENCIA de su diferencia química la cual impele hacia la neutralización y pasa a ella.

§ 329

El proceso, precisamente de manera *abstracta*, es esto: ser la identidad del juzgar [separar] y del poner junto lo distinguido por el juicio, y en cuanto transcurso, el proceso es la totalidad que regresa hacia sí. Su *finitud* empero consiste en que también a sus momentos les adviene la autosuficiencia corporal; la finitud incluye, por consiguiente, que el proceso tenga corporeidades *inmediatas* como *presuposición*, las cuales sin embargo son sólo igualmente su producto. Con arreglo a esta inmediatez, las corporeidades se presentan como subsistentes fuera del proceso y éste como algo que entra en ellas. Por lo demás, los *momentos* del *transcurso* del proceso caen ellos mismos uno fuera del otro como inmediatos y distintos y el transcurso, en cuanto totalidad real, deviene un círculo de *procesos particulares*, cada uno de los cuales tiene al otro como presuposición, pero que de suyo toma de fuera su comienzo y se extingue en su producto particular, sin continuarse desde sí en el proceso (que es el momento ulterior de la totalidad) y pasar a él inmanentemente. El cuerpo interviene en uno de esos procesos como condición, en otro como producto; y en qué proceso particular tiene él esta posición constituye su peculiaridad química; solamente a partir de estas posiciones en los procesos particulares se puede fundar una división de los cuerpos.

Los dos lados del transcurso son, 1) desde el cuerpo no-diferente mediante su activación hasta la neutralidad y 2) desde esta unión hacia atrás a la separación en cuerpos no-diferentes.

## *α) Unión*[600]

§ 330

### *1) Galvanismo*

El *comienzo* del proceso y con él el *primer* proceso particular lo hace la corporeidad no-diferente, *inmediata* según la forma, la cual mantiene las propiedades distintas aún sin desarrollar, unificadas en la determinación *simple* del peso específico: la *metalidad*. Los metales meramente *distintos*, no activados unos frente a otros, son estimulantes del proceso, lo que hacen comunicándose mutuamente su determinidad inmanente y su diferencia mediante aquella unidad sólida que es *en sí* fluidez, capacidad de transmitir el calor y la electricidad; igualmente, en cuanto autosuficientes, se ponen en tensión unos frente a otros, la cual es todavía tensión *eléctrica*. Sin embargo, en el medio neutro, y por tanto separable, del agua en contacto con el aire, la diferencia puede realizarse. Mediante la neutralidad y, con ella, mediante la posibilidad abierta de diferenciarse que posee el agua (pura o elevada a una mayor posibilidad concreta de ser efectiva mediante sal, etc.) ingresa una actividad real (no meramente eléctrica) del metal y de su tensa diferencia respecto del agua; de este modo el proceso *eléctrico* pasa a *químico*. Su producción es generalmente *oxidación* y desoxidación o hidrogenización del metal (si es que va tan lejos); es, como mínimo, desarrollo de hidrógeno gaseoso así como a la vez oxígeno gaseoso, es decir, un poner las diferencias en las cuales se dividió lo neutro, incluso en EXISTENCIAS abstractas de por sí (§ 328), como ocurre igualmente en el *óxido* (o *hidrato*) en los que viene a la EXISTENCIA su unión con la base: *segunda especie* de la corporeidad.

De acuerdo con esta exposición del proceso tal como se presenta en su *primer* escalón es clara la distinción de la electricidad respecto de lo químico del proceso en general y aquí de lo galvánico en particular, así como su conexión mutua. Sin embargo, la física se obstina en ver sólo electricidad en el galvanismo como *proceso* de manera que la distinción entre los extremos y el término medio del silogismo se convierte en una mera distinción entre *conductores* húmedos o secos y ambos vienen comprendidos en general bajo la determinación de *conductores*[601]. No es necesario prestar atención aquí a modificaciones más menudas tales como que los extremos pueden ser fluidos diferentes y el término medio un metal; que, por una parte, la forma de la electricidad se retiene (como se ha dicho en este párrafo), mientras, por otra, se hace predominante unas veces, y otras se acentúa la efectividad química; que frente a la autosuficiencia de los metales, los cuales para su diferenciación y para pasar a *cal* necesitan agua y neutros más concretos o incluso una contraposición química ya lista de ácidos o cáusticos, hasta tal punto carecen de autosuficiencia los *metaloides* que les basta estar en relación con el aire para que su diferenciación salte y se conviertan en *tierras*, etc. Estas y muchas otras particularidades no cambian nada, sino que más bien estorban la consideración del fenómeno básico del proceso galvánico para el cual queremos conservar ésta su primera denominación bien merecida. Lo que ha matado a la clara y simple consideración de este proceso, juntamente con el descubrimiento de su simple figura química en la pila voltaica, ha sido la calamidad básica de la representación de *conductores húmedos*. Con ello se ha marginado y suprimido la comprensión, es decir, la simple contemplación empírica de la *actividad* que *reside* en el agua como término medio, y *en* ella y *desde* ella se manifiesta. En vez de ver en ella algo *activo*, se la toma como *conductor* [meramente] portador. De ello depende igualmente que la electricidad se contemple como algo ya dispuesto y acabado que a través del agua y los metales solamente circula, y se acepta también, por tanto, que los metales son meros *conductores* y precisamente de primera *clase* frente al agua. Sin embargo, la relación de *actividad* desde la más simple de ellas, a saber, la relación del agua con un metal, hasta las múltiples complicaciones que intervienen a través de las modificaciones de las condiciones, se encuentran de manera *empírica* en la obra del señor *Pohl, «El proceso de la cadena galvánica»*[602] acompañadas con toda la fuerza de la intuición y a la vez del concepto de la viviente actividad de la naturaleza. Quizá esta elevada exigencia que se ha hecho al sentido racional de comprender en general el curso del proceso galvánico y del proceso químico como totalidad de la actividad de la naturaleza, ha servido para que hasta ahora se haya cumplido poco la exigencia menor, a saber, la de tomar buena nota de lo *fáctico* empíricamente probado. —Entre las más notables ignorancias de la experiencia que se han dado en este campo pertenece [la siguiente:] que para apoyar la representación de que el agua *consiste* en oxígeno e hidrógeno, se indica la aparición de uno de ellos en un polo y del otro en el polo opuesto de la pila en cuyo ámbito activo está puesta el agua, como una *descomposición* de ella, y eso de tal modo que el hidrógeno, en cuanto es una de las partes separadas del agua, *se dirige* desde el polo en el que se acumula el oxígeno hacia el polo opuesto, mientras el oxígeno *se dirige* igualmente desde el polo en el que se acumula el hidrógeno hacia aquel que es su casa y esto lo hacen ambos a través del agua todavía EXISTENTE como medio, cada uno por su parte y al mismo tiempo revueltos[603]. Lo improcedente de esa representación en sí misma no solamente queda inadvertido, sino que [además] se ignora que en la separación de lo material de ambas porciones del agua (la cual sin embargo está constituida de tal modo que una parte de ella permanece aún como unión conductora, mediante un metal), el desarrollo del oxígeno gaseoso en uno de los polos y del hidrógeno gaseoso en el otro *tiene lugar del mismo modo* y bajo ciertas condiciones que hacen imposible, incluso de manera extrínseca, aquel infundado

desfile hacia casa de los gases o moléculas, cada uno de acuerdo con el lado que lleva su propio nombre; igualmente se calla la experiencia de que cuando se aporta un ácido y un álcali a los correspondientes polos opuestos, ambos se neutralizan, en cuyo caso se representa igualmente que para neutralizar el álcali, una porción de ácido se dirige desde el lado opuesto hacia el lado del álcali, como igualmente, para neutralizar el ácido, una parte del álcali se dirige desde su lado hacia éste. Se calla entonces la experiencia de que, si ambas partes se unen a través de tintura de tornasol, no se percibe en este medio tan sensible ninguna huella de un efecto, y por tanto de una presencia, del ácido que debería estar viajando a través de él.

A eso se puede también añadir que la consideración del agua como mero *conductor* de la electricidad, juntándose a la experiencia del débil efecto del ácido en ese medio como en otros más concretos, ha traído la consecuencia de que (Biot. Traité de Phys. vol. II, p. 506)[604]: «*l'eau pure*, qui transmet une electricité forte, telle que celle que nous excitons par nos machines ordinaires, devient *presqu'isolante* pour les faibles forces de l'appareil électromoteur» (en esta teoría, nombre de la pila voltaica). —Para hacer frente a la osadía de hacer del agua un aislante de la electricidad, basta con aportar la obstinación de una teoría que no se deja conmover ni por una consecuencia de esta clase.

Por lo que se refiere al punto central de la teoría, [a saber,] la *identificación* de la electricidad y el quimismo, sucede que, por así decirlo, esa teoría se atemoriza ante la distinción tan llamativa entre los dos extremos que ella identifica, pero después se tranquiliza con la consideración de que esta distinción es inexplicable; cierto, si la identificación se presupone, la distinción se ha hecho inexplicable, desde luego. La simple igualación de la determinidad química de los cuerpos, unos frente a otros, con la electricidad positiva y negativa, debía mostrarse superficial de suyo e insatisfactoria por un igual; frente a la relación química, tan ligada a condiciones externas, como, por ejemplo, la temperatura, y tan relativa a otras circunstancias, la relación eléctrica es enteramente huidiza, móvil y capaz de invertirse por la circunstancia más insignificante. Además, mientras los cuerpos por un lado, los ácidos p. e., se distinguen exactamente unos de otros por sus relaciones cuantitativas y cualitativas de saturación con un álcali, por el contrario, la oposición meramente eléctrica, aunque fuera cosa más firme, no ofrece absolutamente nada de esta clase de determinabilidad. Pero incluso si se pasa por alto el curso enteramente visible del cambio real de los cuerpos en el proceso químico, y se atiende solamente al producto, su diferencia respecto del producto del proceso eléctrico resulta tan llamativa que no puede impedir un distanciamiento respecto de la pretendida identificación. Quiero detenerme en la manifestación de ese distanciamiento tal como se formula ingenuamente por *Berzelius* en su *Essai sur la théorie des proport. chim. etc*. París, 1819. En su página 73 se dice: «Il s'eléve pourtant ici une question qui *ne peut* être *resolue* par *aucun phénomène* analogue de *la décharge électro-quimique* (la composición química se llama aquí descarga por mor de la electricidad)… ils restent dans cette combination *avec une force*, qui est supérieure à toutes celles qui peuvent produire una séparation mécanique. Les phénomènes électriques *ordinaires… ne nous éclairent pas* sur la cause *de l'union permanente* des corps avec une si grande force, après que l'état d'opposition électrique est détruit»[605]. El cambio del peso específico, de la cohesión, de la figura, del color, etc., que se presentan en el proceso químico, como también de las propiedades áridas, cáusticas, alcalinas, etc., se dejan de lado y todo se hunde en la abstracción de la electricidad. ¡No se reprochen ya más a la filosofía sus abstracciones de lo particular y sus vacías generalidades, si es que mediante la electricidad positiva y negativa se pueden olvidar todas aquellas propiedades de los cuerpos! Cuando cierto estilo de la filosofía de la naturaleza propia de otro tiempo potenció o más bien esfumó y diluyó el sistema y el proceso de la reproducción animal en el magnetismo o el sistema circulatorio en la electricidad[606], no esquematizó de manera

más superficial que el realizado por esa reducción de las oposiciones corporales concretas; con razón se reprochó ese modo de proceder en aquel caso, porque simplificaba lo concreto, omitía lo propio y lo perdía en la abstracción; ¿por qué no se hace lo mismo en este caso?

Pero además se ha omitido una circunstancia de la dificultad en la distinción del proceso concreto respecto del esquema abstracto, a saber, *la fuerza de la conexión* de las materias combinadas mediante el proceso químico que han dado lugar a óxidos, sales, etc. En cualquier caso, esta fuerza contrasta mucho, de suyo, con los resultados de la mera descarga eléctrica, después de la cual los cuerpos excitados a electricidad positiva o negativa permanecen exactamente en el mismo estado y cada uno de por sí se queda tan suelto como antes de ser frotado y mientras se lo frotaba, pero la chispa ha desaparecido. Éste es el resultado peculiar del proceso eléctrico; sería preciso, por tanto, comparar este resultado con el resultado del proceso químico con arreglo a cada una de las circunstancias que representan una dificultad para la igualdad que se afirma entre ambos procesos. Se podría quizás evitar esta dificultad aceptando que en la chispa de descarga la unión de la electricidad positiva y negativa posee aquella misma fuerza que solamente se da en alguna unión de un ácido y un álcali en la sal. Pero la chispa ha desaparecido y, por tanto, no se deja comparar; particularmente tenemos demasiado a la vista que una sal o un óxido es una cosa más en el resultado del proceso por encima de aquella chispa eléctrica; por lo demás, en relación con esa chispa se explica de una manera igualmente insatisfactoria el desprendimiento de luz y calor que aparece en el proceso químico. Sobre esta dificultad Berzelius dice: «Est-ce l'effet d'une force *particulière* inherènte aux atomes, comme la polarisation électrique —esto es, se pregunta si lo químico no es en lo corpóreo algo distinto de la electricidad, ¡ciertamente y evidente ante los ojos!— ou est-ce une propriété électrique qui *n'est pas sensible* dans les phénomènes *ordinaires?»*[607], o sea, como en los fenómenos propiamente eléctricos reseñados más arriba; esta pregunta se contesta afirmativamente de una manera muy simple porque, en efecto, en la electricidad propiamente dicha, no se da lo químico y por eso *no es perceptible*, lo cual sólo se hace perceptible en el proceso químico. Berzelius sin embargo, con respecto al primer caso de la posibilidad de la *distinción* entre la determinación eléctrica y química de los cuerpos, contesta: «la permanence de la combination *ne devait pas être soumise* à l'influence de l'électricité»[608], esto es, dos propiedades de un cuerpo deben permanecer *sin ninguna relación mutua* precisamente porque son distintas; el peso específico del cuerpo no se ha de relacionar con su oxidación, el brillo metálico o el color tampoco se han de relacionar con la oxidación o con la neutralización, etc. Sin embargo, la experiencia más trivial es contraria a esto, puesto que las propiedades de los cuerpos *están sometidas* esencialmente al *influjo* de la actividad y del cambio de otras propiedades; es la seca abstracción del entendimiento la que exige en el caso de propiedades *distintas*, que pertenecen precisamente al mismo cuerpo, *su completa separación y autosuficiencia*. En relación con el otro caso, de que la electricidad tiene sin embargo potencia para deshacer fuertes uniones químicas aunque esa potencia no sea perceptible en la electricidad *ordinaria*, replica Berzelius: «le rétablissement de la polarité électrique devrait détruire même la plus forte combination chimique»[609]; y eso lo afirma con el ejemplo específico de una pila voltaica (llamada aquí *batería eléctrica*) de solamente 8 ó 10 pares de placas de plata y cinc del tamaño de una moneda de 5 francos, la cual es capaz de deshacer la potasa con la ayuda del mercurio, esto es, de retener su radical en una amalgama. La dificultad había surgido porque la electricidad *ordinaria no* muestra aquel poder, distintamente de lo que ocurre con la acción de una pila voltaica. Ahora se sustituye la electricidad ordinaria por la acción de esa pila con el simple giro de llamarla «batterie électrique», de la misma manera que antes[610] se utilizó para ella el nombre de la teoría, «appareil électro-moteur». Pero este giro es demasiado transparente y la prueba se acepta demasiado fácilmente

cuando para resolver la dificultad que obstaculiza la identificación de la electricidad y el quimismo se supone de nuevo, precisamente aquí, que la pila galvánica es meramente un aparato eléctrico, y su actividad excitación eléctrica solamente.

§ 331

### *2) Proceso del fuego*

La actividad que en el proceso anterior solamente *estaba-siendo en sí* en la determinidad diferente de los metales referidos [en aquel proceso], puesta [ahora] como EXISTENTE para sí, es el fuego, por el cual lo en sí combustible (como el azufre) —la *tercera especie* de la corporeidad— arde, [y] lo que todavía se encontraba bajo una diferencia embotada e indiferente (como en la neutralidad) se ha activado[611] hasta la *contraposición química* del *ácido* y del *álcali* (cáustico), [contraposición] no tanto de una especie propia de corporeidad real (en tanto ellos no pueden EXISTIR para sí) cuanto del *ser-puesto* de los momentos corporales de *tercera forma*.

§ 332

### *3) Neutralización, proceso del agua*

Lo que es diferente de esa manera está simplemente contrapuesto a su otro y esto es su cualidad, así que de manera esencial sólo es en esta referencia a aquel otro y a su corporeidad, por tanto, en [una] existencia separada y autosuficiente es solamente un estado violento, y en su unilateralidad es en sí mismo el proceso (aunque sólo sea con el aire en el que lo ácido y lo álcali cáustico se embotan, es decir, se reducen a neutralidad formal) de ponerse en identidad con lo negativo de sí. El producto es lo *neutro* concreto, la *sal*, que es el *cuarto* cuerpo y precisamente como cuerpo real.

§ 333

### *4) El proceso en su totalidad*

Estos cuerpos neutros entrando de nuevo en relación unos con otros configuran el proceso químico *perfectamente real*, puesto que ese proceso tiene a esos cuerpos reales como partes suyas. Para su mediación ellos necesitan del agua como medio abstracto de la neutralidad. Sin embargo, ambos en cuanto neutros de suyo no se hallan opuestos por ninguna diferencia. Interviene entonces la *particularización de* la neutralidad universal y con ella igualmente la particularización de las diferencias de los cuerpos químicamente activados[612] unos frente a otros —la llamada *afinidad electiva*—[613], configuración de otras neutralidades particulares mediante la separación de las [ya] presentes.

El paso más importante hacia la simplificación de las particularidades en las afinidades electivas se ha dado mediante la ley hallada por *Richter* y *Guyton Morveau*[614] según la cual las uniones neutras no sufren *ningún cambio* en relación con el *estado de saturación* cuando se mezclan mediante disolución y los ácidos se intercambian con sus bases. De ello depende conjuntamente la escala de cantidades de ácido y de álcali según la cual cada ácido en particular guarda una particular relación para su saturación con cada álcali[615]. Pues bien, cuando se ha establecido para un ácido en determinada cantidad la serie de álcalis con las cantidades correspondientes que saturan la misma cantidad de aquel ácido, resulta que los álcalis mantienen entre sí *la misma relación* para cada uno de los otros ácidos que guardaban con el primero y sólo es distinta la unidad cuantitativa de cada ácido con el cual se combina aquella serie constante. Del mismo modo, los ácidos guardan una relación constante entre sí frente a cada uno de los distintos álcalis.

Por lo demás, la afinidad electiva misma sólo es una referencia *abstracta* de los ácidos con la base. En general, el cuerpo químico y particularmente el neutro es a la vez cuerpo físico concreto con un peso específico determinado, cierta cohesión y temperatura, etc. Estas propiedades propiamente físicas y sus cambios en el proceso (§ 328) entran en relación con los momentos químicos del mismo proceso, dificultan, obstaculizan o facilitan y modifican su eficiencia. *Berthollet* en su famosa obra *Statique chimique*, reconociendo enteramente la serie de las afinidades, ha establecido e investigado las circunstancias que aportan un cambio en los resultados de la actividad química, resultados que frecuentemente sólo son determinados con arreglo a la condición unilateral de la afinidad electiva. Dice él: «la superficialidad que la ciencia adquiere con tales explicaciones se ve precisamente como un progreso»[616].

## *β) Separación*

§ 334

En la disolución de lo neutro comienza el regreso hacia lo químico particular hasta los cuerpos no-diferentes mediante una serie, por una parte, de procesos propios mientras, por otra parte, cada una de esas separaciones está ella misma inseparablemente atada a una composición, y los procesos que han sido mencionados como pertenecientes al curso de la composición también contienen a la vez inmediatamente el segundo momento de la separación. Para [establecer] el *lugar peculiar* que asume cada forma particular del proceso y de esta manera también para [establecer] lo específico de los productos, hay que considerar los procesos de agentes *concretos*, así como su acción en los productos *concretos*. Procesos abstractos en los que los agentes son abstractos (p. e. agua sola actuando sobre un metal o sobre gases enteramente [gaseosos], etc.) contienen *en sí* desde luego la totalidad del proceso, pero no exponen sus momentos de manera explícita.

En la química empírica se trata principalmente de la *particularidad* de las *materias* y de los *productos*, todo lo cual se establece de manera tan superficial que no se obtiene ningún orden de estas particularidades. En ella aparecen metales, oxígeno, hidrógeno, aquello que antes se llamaba tierras y ahora metaloides, azufre, fósforo, etc., como cuerpos químicos *simples*, unos juntos a otros y en la misma línea[617]. Al punto [sin embargo] las diferencias físicas tan grandes [que se dan] entre esos cuerpos debieran despertar reservas ante esa manera de coordinarlos; e igualmente distinto se muestra su origen químico, o sea, el proceso que los produce. Sólo que de manera igualmente caótica se colocan en el mismo plano procesos más abstractos y procesos más reales. Si a todo eso hay que darle forma científica, hay que determinar cada producto según el escalón del proceso concreto y enteramente desarrollado desde el cual resulta el producto esencialmente, y que otorga a éste su significación peculiar; para ello es igualmente esencial distinguir los grados de abstracción o de realidad del proceso. Las sustancias *animales* y *vegetales* pertenecen simplemente a otro orden; su naturaleza puede ser tan poco comprendida desde el proceso químico que éste más bien destruye aquella naturaleza y solamente se capta [entonces] el camino de *su muerte*. Sin embargo, tales sustancias debieran servir sobre todo para oponerse a la metafísica que reina así en la química como en la física, a saber, el pensamiento o más bien las estériles representaciones de la *constancia de las materias* bajo todas las circunstancias, así como las categorías de la *composición* y del *consistir* de los cuerpos a partir de tales materias[618]. Vemos cómo se concede en general que las materias químicas pierden en la unión las *propiedades* que muestran en la separación, y sin embargo se hace valer la representación de que tales materias *sin* las propiedades son las mismas cosas que *con* ellas, como también que ellas como cosas *con* esas propiedades no fueran antes que nada productos del proceso. El cuerpo todavía no-diferente, el metal, tiene su determinación afirmativa de una manera tan física que sus propiedades aparecen en él como *inmediatas*. Pero los *cuerpos* más determinados no pueden suponerse de antemano de manera que entonces se vean tal como se comportan en el proceso, sino que su primera y esencial determinación solamente la tienen según su lugar en el proceso químico. Otro asunto es la particularidad empírica y enteramente especial de los cuerpos

según su comportamiento respecto de todos los otros cuerpos particulares; para [obtener] ese conocimiento hay que recorrer por entero la misma letanía del comportamiento respecto de todos los agentes. —Lo que más llama la atención a este respecto es ver los cuatro elementos químicos (oxígeno, etc.) colocados en la misma línea que el oro, la plata, etc., azufre, etc., como *materias*[619], como si aquellos elementos tuvieran una tal EXISTENCIA autosuficiente como la del oro, azufre, etc., o el oxígeno tuviera una EXISTENCIA como la del carbono. De su lugar en el proceso resulta su subordinación y abstracción mediante el cual se distinguen enteramente, según el género, de los metales y las sales. No pertenecen de ninguna manera a la misma línea que los cuerpos concretos; su lugar ha sido separadamente puesto en el § 328. En la mitad *abstracta* que *está rota en sí misma* (cfr. § 204 N) a la cual pertenecen por ende *dos* elementos —agua y aire— y que como medio se abandona, adquieren los extremos reales del silogismo la *existencia* de su diferencia originaria que al principio sólo está-siendo *en sí*. Este momento de la diferencia, traído de esta manera a la existencia *para sí*, constituye el elemento químico como momento perfectamente abstracto; en vez de ser materia básica o base sustancial como uno se representa en seguida con la expresión «elemento», aquellas materias son más bien los puntos más extremos de la diferencia.

Al tratar este asunto, como siempre, hay que considerar el proceso químico en su completa totalidad. Aislar partes particulares, procesos formales y abstractos, conduce a la representación abstracta de los procesos químicos en general como la mera *actuación* de una materia sobre otra[620], con lo cual todo lo demás que allí se presenta (como también lo que ocurre tantas veces, neutralización abstracta, producción de agua, separación abstracta, gasificación) se considera casi como una cosa marginal, consecuencia casual o como mínimo como algo extrínsecamente vinculado, no como un momento esencial en la relación con el todo. Un tratamiento completo del proceso químico en su totalidad exigía además que fuera explicitado como silogismo real y como la *tríada* de silogismos íntimamente enlazados entre sí, silogismos que no son solamente un simple enlace de sus términos, sino que en cuanto actividades son negaciones de sus determinaciones (cfr. § 198) y que debieran expresar la unión y la separación ligadas a un único proceso en su conexión.

## § 335

El proceso químico es precisamente, en general, la *vida*; el cuerpo individual viene *superado* en su inmediatez como *producido*; de esta manera el concepto ya no permanece como necesidad interior, sino que *aparece fenoménicamente*. Ocurre, sin embargo, que por la *inmediatez* de las corporeidades que intervienen en el proceso químico, ese concepto se ve afectado por la separación; por ello aparecen sus momentos como *condiciones* extrínsecas, lo que se separa viene a dar en productos indiferentes uno ante otro, el fuego y la activación[621] se extinguen en lo neutro y no se reavivan en él; el *inicio* y el *final* del proceso son distintos uno de otro; esto constituye su finitud, la cual lo distingue de la vida y se la impide.

Ciertos fenómenos químicos, p. e. que durante el proceso un óxido se rebaje a un grado inferior de oxidación en el cual se puede unir con el ácido actuante, mientras otra parte por el contrario se oxida más intensamente, han permitido a la química utilizar la determinación de la *finalidad* en su explicación, [o sea] de una autodeterminación inicial del concepto desde sí mismo en su realización de modo que ésta no sea solamente determinada por las condiciones *exteriormente* presentes.

## § 336

Pero el proceso químico mismo es esto: poner como negadas aquellas presuposiciones inmediatas, o sea, la base de su exterioridad y finitud, en cambiar de escalón aquellas propiedades de los cuerpos que aparecen como resultados de un escalón determinado del proceso y en rebajar aquellas condiciones a productos. Lo que en el proceso se *pone* de una manera tan general es la *relatividad* de las sustancias y propiedades inmediatas. Lo corporal que subsiste indiferente viene puesto mediante el proceso químico sólo como *momento* de la individualidad y el concepto se pone en la *realidad que le corresponde; dirimir* y particularizar los momentos del concepto e igualmente reconducirlos a la unidad que los aúna consigo en la *unidad concreta* resultante de la particularización de las corporeidades distintas, actividad que consiste en negar esta forma unilateral de la relación consigo, eso es el proceso infinito que se estimula a sí mismo y se mantiene, eso es *el organismo*.

# TERCERA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA
# FÍSICA ORGÁNICA[622]

§ 337

La totalidad real del cuerpo en tanto es el proceso infinito de modo que la individualidad se determina a la particularidad o finitud e igualmente la niega y regresa a sí, restableciéndose como inicio al final del proceso, es una elevación a la primera idealidad de la naturaleza, pero de tal manera que ésta ha devenido unidad *plena*, y esencialmente, en tanto está refiriéndose a sí, unidad *negativa*, afectada de *mismidad* y *subjetiva*. Con ello la idea ha llegado a la EXISTENCIA, primeramente a la [EXISTENCIA] inmediata, a la *vida*. Ésta es:

A. como *figura*, la imagen universal de la vida, el organismo *geológico*;
B. como subjetividad formal, particular, el organismo *vegetal*;
C. como subjetividad concreta singular, el organismo *animal*.

La idea tiene verdad y realidad efectiva solamente en tanto es *subjetiva* en ella misma (§ 215); la vida, como idea solamente *inmediata*, está así afuera de sí, es no-vida, sino solamente el cadáver del proceso vital, el organismo como *totalidad* de la naturaleza EXISTENTE como no viviente, mecánica y física.

Distinta de ella comienza la vitalidad subjetiva, lo viviente en la naturaleza *vegetal*; el individuo, pero dividiéndose aún en tanto está-siendo-afuera-de-sí en sus miembros que son, ellos mismos, individuos.

El organismo *animal* es el primero que está desarrollado hacia distinciones tales de la configuración que esencialmente sólo EXISTEN como miembros suyos, por lo cual este organismo es como *sujeto*. La vitalidad en cuanto natural se divide precisamente en la multitud indeterminada de vivientes que son, sin embargo, organismos subjetivos en sí mismos, y es solamente en la idea que ellos son *una* vida, un sistema orgánico de ella.

# A
# LA NATURALEZA GEOLÓGICA

§ 338

El primer organismo, ya en tanto está primeramente determinado como inmediato o como siendo *en sí*, no EXISTE como *viviente*; la vida en cuanto sujeto y proceso es esencialmente actividad que *está-mediándose* consigo. Visto desde la vida subjetiva, el primer momento de la *particularización* es hacerse *presuposición* de la vida, darse así el modo de la *inmediatez* y en ésta contraponerse a esa vida como su condición y subsistencia exterior. La *interiorización y recuerdo*[623] de la idea natural hacia sí misma hasta [hacerse] vitalidad subjetiva y, más aún, hasta hacerse vitalidad espiritual, es el *juicio* [que la divide] en ella misma [por una parte] y en aquella inmediatez sin proceso [por la otra]. Esta totalidad inmediata que se ha presupuesto por la totalidad *subjetiva* es solamente *la figura* del organismo, [es] el *cuerpo terrestre* como *sistema universal* de los cuerpos individuales.

§ 339

Por consiguiente, los miembros de ese organismo que es meramente en sí no contienen, por tanto, el proceso de la vida en ellos mismos, y constituyen un *sistema* extrínseco, las formaciones del cual representan el despliegue de una idea subyacente cuyo *proceso de formación*, sin embargo, es un [proceso] *pretérito*. Las fuerzas[624] de este proceso que deja

atrás la naturaleza, más allá de la tierra, como autosuficiencias, son la interconexión y la posición de la tierra en el sistema solar, su vida solar, lunar y comética, la inclinación de su eje hacia la órbita y el eje magnético. En relación más próxima con estos ejes y con su polarización se encuentra la separación del mar y de la tierra, la extensión de ésta por el norte en conexión con el conjunto, la partición y estrechamiento puntiagudo de las partes [de la tierra] hacia el sur, la ulterior división en viejo y nuevo mundo, el reparto subsiguiente de aquél en partes del mundo [viejo], distintas entre sí y frente ál nuevo por su carácter físico, orgánico y antropológico, al cual se une además otra parte más joven e inmadura; las cordilleras, etc.

§ 340

La organización física comienza, como inmediata, no con la forma simple y envuelta del germen, sino con un origen que está dividido en dos: el concreto principio *granítico*, [o sea] el núcleo de las montañas representando la tríada de los momentos de manera en sí misma ya desarrollada, y lo *calcáreo*, [o sea] la distinción reducida a la *neutralidad*. La formación exterior de los momentos del *primer* principio en figuras procede de manera escalonada, de modo que las figuraciones ulteriores son *en parte* transiciones, en el fondo de las cuales permanece el principio granítico tan sólo en tanto desigual e informe; [y] *en parte* es un salir afuera de sus momentos hacia una diferencia más determinada y hacia momentos minerales más abstractos, [o sea] los metales y los objetos oriktognósticos[625] en general, hasta que el desarrollo se pierde en almacenamientos mecánicos y en aluviones privados de configuración inmanente. Juntamente avanza la formación ulterior del *otro* principio [o sea] del principio neutro, *en parte* como transformación marginal más débil, y *en parte* interviniendo luego ambos principios en la formación de concreciones que llegan hasta la mezcolanza extrínseca.

§ 341

Este cristal de la vida, el organismo de la tierra que yace muerto, que tiene su *concepto* fuera de sí en la interconexión de los astros, pero que

tiene su proceso propiamente dicho como un pretérito presupuesto, es el *sujeto inmediato* del proceso meteorológico por cuyo medio ese sujeto como totalidad de la vida que está-siendo *en sí* viene fecundado ya no meramente para ser configuración individual (v. § 287), sino para la *vitalidad*. —Así la tierra firme, y en particular el mar, como posibilidad real de la vida, retoña infinitamente en todos los puntos en una vitalidad *puntual* y *transitoria*; líquenes, infusorios, multitudes innumerables de fosforescentes puntos vivos en el mar. Sin embargo, la *generatio aequivoca*, en tanto está teniendo fuera de ella aquel organismo objetivo, es ciertamente esto, [a saber,] no estar limitado a esa organización puntual que no se desarrolla en sí misma en miembros determinados ni a un organizarse que se reproduce a sí mismo *(ex ovo)*.

§ 342

Esta partición del organismo universal exterior a sí mismo, y de esta subjetividad meramente puntual, transitoria, se supera a sí misma en virtud de la identidad que está-siendo en sí de su concepto hasta [llegar a] la *existencia* de esa identidad; [se supera] hasta [llegar a] *organismo animado* de la subjetividad que en sí misma se dota de miembros, la cual excluye de sí al organismo que está-siendo meramente *en sí*, a la naturaleza física, universal e individual, e ingresa frente a ella, aunque a la vez tiene en esas fuerzas la condición de su EXISTENCIA, el estímulo y también el material de su proceso.

## B
## LA NATURALEZA VEGETAL

§ 343

*La subjetividad*, según la cual lo orgánico es como *singular*, se desarrolla hacia un organismo *objetivo*, [a saber,] la *figura* como cuerpo que

se dota de miembros que son partes *distintas entre sí*. En la planta, o sea, en la vitalidad subjetiva que *sólo es al comienzo inmediata*, el organismo objetivo y su subjetividad son todavía inmediatamente idénticos, por lo cual el proceso de la articulación en miembros y del automantenimiento del sujeto vegetal es un venir afuera de sí y un dividirse en muchos individuos, para los cuales el único individuo entero es más su suelo que una unidad subjetiva de miembros. La parte, el capullo, la rama, etc., son también la planta entera. Además y por esta causa la *diferencia de las partes orgánicas* es solamente una *metamorfosis* superficial y una de ellas puede fácilmente pasar a [cumplir] la función de la otra.

§ 344

El proceso de la configuración y de la reproducción del individuo *singular* coincide de esta manera con el proceso del género y es una producción de nuevos individuos que se hace perenne. La universalidad afectada de mismidad, lo uno subjetivo de la individualidad, no se separa de la particularización real, sino que está sólo inmersa en ella. La planta, como subjetividad enfrentada a su organismo que está-siendo sólo *en sí* (§ 342) y que no está-siendo aún subjetividad para sí, ni determina desde ella misma su lugar, carece de movimiento local, ni es para sí frente a la particularización física e individualización del lugar; no goza por ende de una intususcepción que se interrumpe a sí misma, sino de una nutrición continuamente fluyente, y no se relaciona con lo inorgánico individualizado, sino con los elementos universales. Menos capaz es aún de calor animal y de sentimientos, ya que la planta no es el proceso de reconducir sus miembros, que son más bien meras partes e incluso individuos, a la simple unidad negativa.

§ 345

Sin embargo, como algo orgánico, la planta se articula también esencialmente en una variedad de figuraciones abstractas (células, fibras y semejantes) y figuraciones más concretas que permanecen con todo en su homogeneidad original. La *figura* de la planta, en cuanto no liberada

todavía desde la individualidad a la subjetividad, permanece aún cercana a las formas geométricas y a la regularidad de los cristales, del mismo modo que los productos de su proceso son más cercanos aún a los productos químicos.

La *metamorfosis* de las plantas de *Goethe*[626] ha iniciado un pensamiento racional sobre la naturaleza de las plantas, por cuanto ha arrancado la representación de sus preocupaciones sobre meras singularidades y la ha llevado al conocimiento de la *unidad* de la vida. Bajo la categoría de la metamorfosis, la *identidad* de los órganos es prevalente; la diferencia determinada y la función propia de los miembros, mediante las cuales el proceso vital está puesto, es sin embargo la otra cara necesaria de aquella unidad sustancial. La *fisiología* de la planta aparece necesariamente como más oscura que la del cuerpo animal porque es más simple, la asimilación pasa por menos mediaciones y el cambio acaece como *infección inmediata.* —Como en todo proceso vital, natural y espiritual, lo principal en la asimilación, como también en la secreción, es el *cambio* sustancial, es decir, en general la transformación *inmediata* de una materia exterior o particular en otra; hay un punto en el cual la continuación de la mediación, sea en forma química, sea en forma de un *poco a poco* mecánico, se interrumpe y se hace imposible. Este punto se encuentra por todas partes y todo lo penetra, y el desconocimiento, o mejor dicho, el no reconocer esta simple identificación, así como el simple dirimir, es lo que hace imposible una fisiología de lo vivo. —Conclusiones interesantes sobre la fisiología de las plantas se contienen en la obra de mi colega el Profesor Sr. C. H. *Schultz* (La naturaleza de las plantas vivas o las plantas y el reino vegetal, 2 vols.)[627], que estoy obligado a citar, tanto más porque algunas de las características especiales del proceso vital de las plantas que se ofrecen en los parágrafos siguientes han sido tomadas de allí.

### § 346

El proceso que la vitalidad es, en la misma medida en que es uno, ha de desglosarse igualmente en la tríada de los procesos (§ 217-220). *a)* El proceso de *configuración* [o sea] el proceso *interno* de la referencia de la planta *a sí misma*, es igualmente, según la naturaleza simple de lo vegetativo, referencia a lo exterior y exteriorización. Por un lado, este proceso es el proceso *sustancial,* la transformación *inmediata* por una parte de los líquidos nutritivos en la naturaleza específica de la planta y por otra parte del fluido interiormente cambiado de figuración (el *jugo vital*)[628] en figuraciones [de la planta]. Por otro lado, como *mediación* consigo, α) el proceso comienza con la disyunción dirigida a la vez hacia fuera en raíces y hojas y la del tejido general celular, interiormente abstracto, en las fibras leñosas y en los *vasos vitales*, los primeros de los cuales se relacionan igualmente con el exterior, mientras los segundos contienen el *circuito*

*interior*. El *mantenimiento* de sí que está así mediándose consigo es *β) crecimiento* como producción de nuevas figuras, disyunción entre la referencia *abstracta* a sí [por un lado], en el *endurecimiento* de la madera y otras partes (hasta la petrificación en el azúcar de caña y parecidos), y [por otro lado] la corteza (la hoja duradera[629]), *γ)* El juntar en la unidad del automantenimiento no es una conclusión del individuo consigo mismo, sino la producción de un nuevo individuo vegetal, la *yema*.

§ 347

*b)* El proceso de configuración está inmediatamente vinculado al segundo proceso, a saber, al de *especificación hacia fuera*. La semilla solamente germina solicitada desde fuera y la disyunción del figurar en raíces y hojas es también disyunción entre la dirección hacia tierra y agua, y la dirección hacia luz y aire; entre la absorción del agua y la asimilación de ésta, mediada por hoja y corteza como también por luz y aire. El regreso hasta dentro de sí con el que se acaba la asimilación no tiene como resultado al *sí mismo* en la universalidad subjetiva interior opuesta a la exterioridad, ni tampoco un sentimiento de sí. La planta es más bien estirada por la luz como su sí mismo exterior, trepa en su búsqueda ramificándose en una multiplicidad de individuos. *Dentro de sí* toma de la luz su luminosidad específica y su fortalecimiento, su aroma, la volatilidad del olor y del sabor, la brillantez y profundidad de los colores, la fortaleza y consistencia de la figura.

§ 348

*c)* Pero la planta da a luz su luz desde sí como desde su propio sí mismo en la *floración*, en la cual primeramente el color verde neutro se determina a un color específico. El *proceso del género*, en cuanto relación del sí mismo individual al sí mismo, refrena como regreso a sí el crecimiento en tanto brotar de suyo desmedido de yema a yema. La planta, sin embargo, no lleva esta relación a relación entre individuos en cuanto tales, sino solamente hasta una distinción cuyos lados no son en sí mismos a la vez los individuos enteros, no determinan la individualidad entera, a la cual no

llega así, sino que llega como máximo a un comienzo e indicación del proceso del género. El *germen* debe ser visto aquí como uno y el mismo individuo cuya vitalidad recorre todo el proceso y que mediante este regreso a sí se ha mantenido a sí mismo tanto cuanto ha logrado la madurez de una semilla; este transcurso es, sin embargo, tomado globalmente, un exceso puesto que el proceso de configuración y de asimilación es ya él mismo reproducción, producción de nuevos individuos.

§ 349

Lo que de todas maneras ha sido puesto en el concepto es que el proceso expone la individualidad que ha venido a juntarse consigo, y las partes que primero son como individuos, las muestra también como pertenecientes a la mediación, y en ella [como] momentos transitorios, con lo cual muestra como superadas la *singularidad inmediata* y el *uno-fuera-de-otro* de la vida vegetal. Este momento de la determinación negativa funda el paso al verdadero organismo, en el cual la configuración externa concuerda con el concepto, [a saber,] que las partes son esencialmente miembros y que la subjetividad EXISTE como la penetrante subjetividad única del todo.

# C
# EL ORGANISMO ANIMAL

§ 350

La individualidad orgánica EXISTE como *subjetividad* en tanto la exterioridad propia de la figura ha sido *idealizada* hasta [llegar a ser] miembros, [o sea] el organismo en su proceso hacia fuera conserva en sí mismo la unidad afectada de mismidad. Es ésta la naturaleza *animal* que en la realidad efectiva y la exterioridad de la singularidad inmediata es

igualmente, por el contrario, el sí mismo *reflejado hacia sí* de la *singularidad*, universalidad *subjetiva* que está-siendo dentro de sí (§ 163).

§ 351

El animal tiene *automovimiento* contingente porque su subjetividad, del mismo modo que la luz [es] idealidad arrancada a la gravedad, es un tiempo libre que, en cuanto sustraído a la exterioridad real, se *determina* a sí mismo y desde *sí mismo a un lugar* con arreglo al azar interno. A esto se une que el animal tiene *voz* por cuanto su *subjetividad* como idealidad efectivamente real (alma) es el dominio de la idealidad abstracta de tiempo y espacio, y su automovimiento se expone como un estremecimiento libre *dentro de sí mismo*; tiene [también] *calor* animal como *proceso* permanente de *disolución* de la cohesión y de la subsistencia autosuficiente de las partes en la conservación permanente de la figura; [tiene] además *intususcepción interrumpida* como conducta que se individualiza hasta una naturaleza inorgánica individual; pero sobre todo [tiene] *sentimiento* como individualidad que se mantiene y permanece cabe sí *simplemente* en la determinidad inmediatamente *universal*: la idealidad *existente* del estar determinado.

§ 352

El organismo animal es, como universalidad viva, el concepto que transcurre a través de sus tres determinaciones como silogismos, cada uno de los cuales es *en sí* la misma *totalidad* de la unidad sustancial y a la vez, según la determinación formal, el *pasar* a las otras [determinaciones] de tal manera que de este proceso *resulta* para sí la totalidad como EXISTENTE; solamente como esto que se reproduce, no como ente, el viviente *es* y *se conserva*; sólo es haciéndose lo que es; es fin que se anticipa el cual por su parte sólo es el resultado. Hay que considerar al organismo, por tanto, *a)* como la idea individual que en su proceso sólo se refiere *a sí misma* y en el interior de sí misma se concluye consigo: la figura, *b)* como idea que se relaciona con su *otro*, o sea, con su naturaleza inorgánica y se pone como ideal en ella misma: la *asimilación; c)* la idea relacionándose con otro que

es también individuo vivo, o sea, relacionándose consigo en el otro: *proceso del género*.

## a La figura

§ 353

El sujeto animal es figura en tanto es un todo *solamente en referencia a sí mismo*. En él se expone el concepto en sus *determinaciones* desarrolladas y en él EXISTENTES. Aunque sean concretas en sí mismas como en la subjetividad, esas determinaciones son α) como elementos simples del concepto. Por tanto, el sujeto animal es *1)* su *ser dentro de sí universal* y simple en su exterioridad, por lo cual la determinidad efectivamente real está *inmediatamente* asumida como particularidad en lo *universal y* éste por medio de ella en inseparada identidad[630] del sujeto consigo mismo: *sensibilidad; 2) particularidad* como excitabilidad desde fuera y viceversa como reacción hacia fuera procedente del sujeto afectado: *irritabilidad; 3)* la unidad de estos momentos, el regreso *negativo* a sí mismo desde la relación de la exterioridad y mediante él generación y posición de sí como un *singular*, reproducción; la realidad y base de los primeros momentos.

§ 354

Estos tres momentos del *concepto* son β) no solamente en sí elementos concretos, sino que tienen su realidad en tres sistemas: el *nervioso*, el *circulatorio*[631] y el *digestivo*, cada uno de los cuales en cuanto totalidad se distingue en sí mismo con arreglo a las mismas determinaciones conceptuales.

*1)* Así el sistema de la *sensibilidad* se determina *αα)* al extremo de la referencia *abstracta* de ella misma a sí misma lo cual es así un pasar a la *inmediatez*, al ser inorgánico y a la insensibilidad, pero no es un haber pasado ahí: [es el] sistema *óseo* que frente a lo *interior* es envoltura y hacia *fuera* es el firme sostén de lo interior frente a lo exterior; *ββ)* al momento de la *irritabilidad*, al sistema del cerebro y su ulterior despliegue en los nervios

que son igualmente, hacía dentro, nervios de la sensación y, hacia fuera, nervios del movimiento; *γγ)* al sistema correspondiente a la *reproducción*, al nervio simpático con los ganglios, donde sólo acaece un sentimiento de sí sordo, indeterminado y falto de voluntad.

*2)* La *irritabilidad* es en la misma medida excitabilidad por parte de un otro y reacción de la autoconservación contra él como [un] autoconservar inversamente activo y con ello abandonarse a otro. Su sistema es *αα)* irritabilidad *abstracta (sensible)*, el *simple* cambio de la receptividad en reactividad: *músculo* en general, el cual obteniendo su sostén exterior en el esqueleto (referencia inmediata a sí para su desdoblamiento) y primeramente diferenciado en músculo extensor y músculo flexor, se configura luego en el sistema peculiar de las extremidades, *ββ)* La irritabilidad para sí y diferente frente a otros, refiriéndose a sí misma concretamente y manteniéndose *dentro* de sí, es la actividad dentro de sí, *pulsación*, automovimiento vivo cuyo material es solamente un *fluido*, la *sangre* viva; y aquello que solamente puede ser curso circular que primeramente especificado a la *particularidad* de la que procede, está en sí mismo duplicado y de este modo igualmente está dirigido hacia *fuera*, como sistema pulmonar y sistema de la vena porta en los cuales la sangre se *calienta*, en el primero en sí misma y en el segundo frente a otro, *γγ)* La *pulsación* en cuanto totalidad irritable que se concluye consigo misma es el curso circular que regresa a sí por su punto central, el *corazón*, desde la diferencia de las arterias y las venas; este círculo es también proceso *inmanente* en cuanto entrega universal a la *reproducción* de los miembros restantes, ya que éstos toman su alimento de la sangre.

*3)* El sistema digestivo es como sistema glandular, juntamente con la piel y el tejido celular, la reproducción *inmediata* y vegetativa, pero en el sistema propio de las visceras es la reproducción *que se media*.

§ 355

γ) Pero para la figura, las distinciones de los elementos y sus sistemas se unen en una compenetración general y concreta, de modo que cada formación de la figura la contiene unida a sí, como la figura misma *1) se*

divide (insectum) en los *centros de los tres sistemas*, cabeza, pecho y abdomen, a los que se añaden las extremidades para el movimiento mecánico y para asir, las cuales constituyen el momento de la singularidad que se pone como distinta *hacía fuera. 2)* La figura se distingue con arreglo a la diferencia abstracta en las *dos direcciones hacia dentro* y *hacia fuera*. Cada uno está repartido desde cada uno de los sistemas en dos lados, uno yendo hacia dentro y otro hacia fuera; éste, en cuanto lado que *difiere* en sí mismo, expone esta diferencia mediante la duplicidad simétrica de sus órganos y miembros (*Bichat*. Vie organique et animale[632]). *3)* El todo, como figura acabada en individuo autosuficiente, en esta universalidad que se refiere a sí misma y está a la vez *particularizado* en ella, está vuelto hacia fuera a la relación *sexual*, a una relación con otros individuos. La figura indica en ella misma, en tanto está acabada en sí misma, sus dos direcciones hacia fuera.

§ 356

δ) En cuanto viviente, la figura es esencialmente proceso y en cuanto tal es precisamente el proceso *abstracto*, el *proceso de configuración dentro de sí misma*, en el cual el organismo hace de sus propios miembros su naturaleza inorgánica, los convierte en medios, se alimenta de ellos y se produce a sí misma; produce, eso es, esa totalidad articulada de miembros de tal manera que cada miembro es fin y medio alternativamente, se mantiene desde los otros y frente a los otros; es el proceso que tiene como resultado el simple e inmediato sentimiento de sí.

## b. La asimilación

§ 357

El sentimiento de sí de la *singularidad* es también, sin embargo, inmediatamente *excluyente* y se tensa por igual frente a cualquier naturaleza inorgánica como frente a su condición y material *extrínsecos*.

α) En tanto la organización animal, en esta referencia exterior, está *inmediatamente* reflejada en sí misma, resulta que este comportamiento ideal es el proceso *teorético*, la sensibilidad como proceso externo, y precisamente como *sentimiento determinado* que se distingue en la *multiplicidad de los sentidos* de la naturaleza inorgánica.

§ 358

Los sentidos y los procesos teoréticos son por ende *1)* el sentido de la esfera mecánica —de la *gravedad*, de la cohesión y su cambio, es decir, del calor— el *sentimiento* en cuanto tal; *2)* Los sentidos de la *contraposición*, del *aire* particularizado y de la *neutralidad* igualmente realizada del agua concreta, y de las contraposiciones de la disolución de la neutralidad concreta; *olor* y *sabor*. 3) El sentido de la *idealidad* está también duplicado, en tanto en ella como referencia abstracta a sí, la particularización que no le puede faltar se distribuye en dos determinaciones indiferentes: *αα)* el sentido de la idealidad como manifestación de lo *exterior* para lo exterior, de la *luz* en general y más precisamente de la luz que está determinada en la exterioridad concreta, del *color*, y *ββ)* el sentido de la manifestación de la *interioridad* que se da a conocer en cuanto tal en su exteriorización, el sentido del *sonido: vista* y *oído*.

Hay que ofrecer aquí la manera cómo la *tríada* de los momentos del concepto pasa a *cinco* según el número; la razón más universal por la cual tiene lugar aquí este paso, es que el organismo animal es la reducción de la dispersa naturaleza inorgánica a la unidad infinita de la *subjetividad*, pero en ésta es a la vez la totalidad desarrollada de ella, cuyos momentos existen particularmente porque esa subjetividad es todavía subjetividad *natural*.

§ 359

β) El *proceso real* o la *relación práctica* con la naturaleza inorgánica comienza con la disyunción dentro de sí mismo, con el sentimiento de la exterioridad como sentimiento de la *negación* del sujeto, el cual a la vez es la referencia positiva a sí mismo y su *certeza* frente a esta negación suya; comienza con el sentimiento de la *carencia* y el *impulso* a superarla en lo cual aparece la condición para *ser excitado* desde fuera y para la negación

del sujeto ahí puesta a modo de un *objeto* frente al cual el sujeto se encuentra en tensión.

Sólo un viviente siente *carencias*, puesto que sólo en la naturaleza del *concepto* está que él sea la unidad *de sí mismo* y *de su opuesto determinado*. Donde hay una *limitación*, ésta es una negación sólo *para un tercero*, para una comparación exterior. Pero *carencia* lo es en tanto se da en *uno solo* el *estar más allá*, la *contradicción* como tal es inmanente y está puesta en él. Un tal capaz de tener en sí mismo la contradicción de sí y *soportarla* es el *sujeto*; eso constituye su *infinitud.* —Incluso cuando se habla de razón *finita*, demuestra ella de este modo que es infinita, precisamente determinándose como *finita*, pues la negación es finitud o carencia solamente para aquel que es el *haber sido superadas* de ellas, o sea, la referencia *infinita* a sí mismo. (Cfr. § 60 nota). —La falta de pensamiento se queda parada en la abstracción del *límite y* no aprehende el *concepto* en la vida, en la cual precisamente entra en la *existencia*; se para en las determinaciones de la representación, tales como *impulso, instinto, menesterosidad*, etc., sin preguntarse qué son esas determinaciones en sí mismas; el análisis de la representación correspondiente dará como resultado[633] que tales determinaciones son negaciones puestas como contenidas en la afirmación del sujeto.

Es un paso importante en la representación verdadera del organismo que, para éste, la determinación de *ser excitado* por *potencias exteriores* haya sustituido a la *actuación de causas extrínsecas*[634]. Ahí comienza el idealismo, en que nada en absoluto puede tener una referencia positiva a lo vivo cuya posibilidad no resida en éste en sí y para sí, esto es, que no esté determinada por el concepto y sea con ello simplemente inmanente al sujeto. Pero afilosófico a modo de potaje científico de determinaciones de la reflexión, lo es tanto la introducción de esas relaciones formales y materiales en la *teoría de la excitación*[635], como largo es el tiempo que han valido como filosóficas; p. e. la oposición enteramente abstracta entre *receptividad* y *facultad de actuar*[636] que como factores deben estar en relación inversa de magnitudes, por lo cual toda determinación que se deba captar en el organismo ha caído en el *formalismo* de la variedad meramente *cuantitativa, aumento* y *disminución, fortalecimiento* y *debilitación*, es decir, en la mayor *ausencia* posible *de concepto*. Una teoría de la medicina edificada sobre estas áridas determinaciones del entendimiento se acaba con media docena de frases y no es maravilla que se propagara rápidamente y encontrara muchos adeptos. La ocasión para esa aberración residía en el error de que, después de haber determinado lo absoluto como la indiferencia absoluta de lo subjetivo y lo objetivo, toda determinación debía ser ya solamente una distinción *cuantitativa*[637]. La forma absoluta, el *concepto* y la vitalidad, tiene más bien como alma sólo la diferencia cualitativa que se supera en sí misma, [esto es,] la dialéctica de la contraposición absoluta. En la medida en que esta negatividad verdaderamente infinita no es reconocida, uno puede creer que no se puede retener la identidad absoluta de la vida sin hacer de la distinción algo meramente exterior [propio] de la reflexión, como en *Spinoza* los atributos y modos se presentan en un entendimiento *exterior*, con todo lo cual, a la vida en el *punto en que brota* la mismidad le falta en general el principio del automovimiento, la disyunción de sí misma dentro de sí[638].

Hay que considerar además como enteramente afilosófico e inculto mantener un procedimiento que en lugar de determinaciones conceptuales pone precisamente *carbono* y *nitrógeno*, oxígeno e hidrógeno, y determina luego más próximamente la distinción antes intensiva como el *más o menos* de una o de la otra materia, y la relación eficaz y positiva de la excitación exterior como un *añadir* de una materia que falta. En una *astenia*, p. e. una fiebre nerviosa, [dicen,] prevalece en el organismo el

*nitrógeno*, porque el cerebro y los nervios en general son el nitrógeno *potenciado*, por cuanto el análisis *químico* obtiene el nitrógeno como *principal parte constitutiva* de esas formaciones orgánicas; la añadidura del *carbono* está por eso indicada para restablecer el equilibrio de esas *materias*, es decir, la salud. Los remedios que empíricamente se han mostrado eficaces contra la fiebre nerviosa son considerados precisamente por esta razón como pertenecientes al campo del *carbono* y una tal combinación y opinión se presenta como *construcción y prueba*[639]. —Lo inculto consiste en que el *caput mortuum* exterior, la materia muerta en la que la química mata por segunda vez una vida ya muerta, se toma como la *esencia* de un órgano viviente; es más, se toma por su *concepto*.

El desconocimiento y desprecio del concepto da pie en general al cómodo formalismo de utilizar materiales sensibles como las materias químicas, y utilizar además relaciones que pertenecen a la esfera de la naturaleza inorgánica, como la polaridad norte-sur del magnetismo, o utilizar también la diferencia entre ese mismo magnetismo y la electricidad, en lugar de las determinaciones del concepto, y concebir y desarrollar el universo natural de tal manera que a sus esferas y distinciones se le aplica exteriormente un esquema prefabricado con semejantes materiales. Procediendo así es posible una gran muchedumbre de formas, puesto que queda al gusto de cada uno aceptar como esquema las determinaciones tal como aparecen, por ejemplo, en la esfera química (oxígeno, hidrógeno, etc.) y trasladarlas al magnetismo, al mecanismo, a lo vegetativo, a la animalidad, etc., o tomar también el magnetismo, la electricidad, lo masculino y femenino, la contracción y expansión, etc., o sea, echar mano en general de las contraposiciones propias de cada esfera y después aplicarlas a las restantes[640].

## § 360

La menesterosidad es algo *determinado* y su *determinidad* es un momento de su concepto universal, aunque esté particularizado de una manera infinitamente múltiple. El impulso es la actividad de superar la carencia de esa determinidad, es decir, la *forma* de ser primeramente sólo algo *subjetivo*. En tanto el contenido de la determinidad es originario, se *mantiene* en la actividad y sólo mediante ella se consigue; ese contenido es *fin* (§ 204), y el impulso en tanto se da en el meramente vivo es *instinto*[641]. Aquella carencia formal es la *excitación* interna, cuya determinidad específica según el contenido aparece al mismo tiempo como una referencia del animal a las individualizaciones particulares de las esferas naturales.

Lo misterioso, lo que suele constituir la dificultad para comprender el instinto, consiste solamente en que el fin sólo puede ser captado como el *concepto* interno. Por tanto, las explicaciones y relaciones a cargo exclusivamente del entendimiento, pronto se muestran como inadecuadas al instinto. La determinación fundamental que *Aristóteles* captó del viviente, a saber, que hay que considerarlo como actuando con arreglo al fin, estaba casi perdida en los tiempos modernos hasta que *Kant* en la finalidad *interna*, a saber, [entendiendo] que lo vivo debe considerarse como *fin de sí mismo*, resucitó a su manera este concepto[642]. Lo que hace la dificultad en tomo a este asunto es

sobre todo que la relación finalistica se representa usualmente como *exterior* y [esto] reina sobre la opinión, como si el fin *solamente* EXISTIERA de manera *consciente*. El instinto es la actividad finalistica que actúa de manera inconsciente.

§ 361

En tanto la menesterosidad es una conexión con el mecanismo universal y con los poderes abstractos de la naturaleza, el instinto se da solamente como excitación *interior*, de ninguna manera excitación por simpatía (como en el sueño y la vigilia, cuando cambiamos de clima, etc.). Sin embargo, en cuanto relación del animal con *su* naturaleza inorgánica *aislada*, el instinto está en general *determinado* y, según particularidad ulterior, solamente es el suyo un limitado ámbito cerrado de la naturaleza inorgánica universal[643]. El instinto es un comportamiento *práctico* frente a la naturaleza, excitación interior unida a una aparencia de excitación exterior, y su actividad es una *asimilación* en parte *formal* y en parte *real* de la naturaleza inorgánica.

§ 362

En tanto el instinto procede a una asimilación formal, introduce su determinación a las exterioridades, confiere a éstas en cuanto materiales una *forma exterior* adecuada al fin y deja *subsistir* la objetividad de esas cosas (como en la construcción de nidos y otras madrigueras). Pero proceso *real* lo es en tanto aísla las cosas inorgánicas o se comporta con las que ya están aisladas y las asimila consumiéndolas, es decir, aniquilando sus cualidades propias: es el proceso [que mantiene] con el *aire* (proceso respiratorio y epidérmico), con el *agua* (sed) y con la *tierra* individualizada, es decir, con formaciones particulares de ella (hambre). La vida, o sea, el sujeto de esos momentos de la totalidad se tensa hacia sí mismo como concepto y hacia los momentos como realidad que le es exterior, y es el conflicto permanente en el que sobrepasa esta exterioridad. Porque el animal, que se comporta aquí como inmediatamente singular, [es decir,] que sólo puede esto en singular y según todas las determinaciones de la singularidad (este lugar, este tiempo, etc.), esta realización de sí no es adecuada a su concepto y regresa permanentemente desde la satisfacción al estado de menesterosidad.

§ 363

El *apoderamiento mecánico* del OBJETO exterior es el comienzo; la asimilación misma es la conversión de la exterioridad en la unidad afectada de mismidad; puesto que el animal es sujeto, negatividad simple, ésta no puede ser de naturaleza mecánica ni química, pues en estos procesos tanto los materiales como las condiciones y la actividad *permanecen exteriores* una a otra y carecen de la absoluta unidad viviente.

§ 364

La asimilación es primeramente, porque el viviente es el poder *universal* de su naturaleza exterior opuesta a él, la confluencia *inmediata* de lo asumido interiormente y la animalidad, una infección con ésta y *simple transformación* (§ 345 N y § 346). En segundo lugar, la asimilación en tanto *mediación* es *digestión*: contraposición del sujeto a lo exterior y, según las distinciones ulteriores, como proceso del *agua* animal (del jugo gástrico y pancreático; en general, de la linfa animal) y del *fuego* animal (*de la bilis* en la cual el *estar-vuelto-hacia-sí* del organismo está determinado desde su concentración que tiene en el bazo al *ser-para-sí* y al desmenuzamiento activo), procesos que son igualmente infecciones particularizadas.

§ 365

*Frente* a la *universalidad* y *simple* referencia a sí del viviente, este *encuentro* con lo exterior, la excitación y el proceso mismo, tiene a la vez sin embargo la determinación de la *exterioridad*; este encuentro mismo constituye el OBJETO y lo negativo enfrentado a la subjetividad del organismo, [objeto] que éste debe sobrepasar y digerir. Esta inversión de la intención es el principio de la reflexión del organismo hacia sí; el regreso a sí es la negación de su actividad dirigida hacia fuera. La negación tiene la doble determinación de que el organismo, por una parte, excluye de su propio círculo su actividad que ha entrado en conflicto con la exterioridad del OBJETO y, por otra parte, en tanto *para sí* ha devenido inmediatamente

idéntico con esta actividad, se ha reproducido en este medio. El proceso dirigido hacia fuera se ha transformado de este modo en el primer proceso formal de la simple reproducción desde sí mismo, en el concluirse consigo.

El momento principal en la digestión es la actuación *inmediata* de la vida como *poder* sobre su objeto inorgánico, el cual solamente viene supuesto por la vida como su estímulo excitante, como *en sí* idéntico con ella, pero siendo la vida a la vez la idealidad y el ser-para-sí de ese objeto. Esta actuación es *infección y* transformación inmediata; con ella se corresponde el inmediato *apoderamiento* del objeto indicado en la exposición de la actividad finalística (§ 208). Los experimentos de *Spallanzani* y otros, juntamente con la nueva fisiología, han demostrado esta inmediatez incluso empíricamente y la han mostrado de manera adecuada al concepto, inmediatez con la cual el viviente *se continúa a sí mismo* en cuanto *universal y sin más mediaciones*, por mero contacto y asumiendo los alimentos en su calor y dentro de su esfera en general. Eso es así contrariamente a la representación de una imaginaria *separación y selección* meramente mecánicas de partes previamente dispuestas y utilizables, así como de un proceso *químico*[644].

Pero las investigaciones de las acciones *mediadoras* no han aportado momentos *más determinados* de esta transformación (como en los vegetales p. e. se presenta una serie de fermentaciones)[645]. Se ha mostrado al contrario que ya desde el estómago p. e. se transfiere mucho a la masa de los jugos sin que sea necesario pasar por las restantes etapas de la mediación; [se ha mostrado igualmente] que el jugo pancreático no es más que saliva y que el páncreas puede ser desde luego suprimido, etc.[646] El quilo, último producto que recibe el *conducto pectoral* y que *se vierte* en la sangre, es la misma linfa que segregada por cada víscera y órgano singular por todas partes se adquiere por la piel y por el sistema linfático en el proceso inmediato de la transformación que ya está preparada por todas partes. Los organismos animales inferiores que no son otra cosa que linfa coagulada en puntos membranosos y tubitos (un simple conducto intestinal) no van más allá de esta transformación inmediata. Si se atiende a su *producto peculiar*, el proceso digestivo *inmediato* en los organismos animales superiores es una *superfluidad* semejante a la producción de semillas en los vegetales mediante lo que se llama su diferencia de sexos. Las heces, sobre todo en el caso de los niños en los cuales destaca muchas veces el aumento de materia, muestran la mayor parte de los alimentos sin transformar, mezclados principalmente con materias *animales* como la *bilis*, fós; foro u otros, [muestran] como primer efecto del organismo el de sobrepasar sus propios productos y eliminarlos. —El silogismo del organismo no es por esta razón el silogismo de la *finalidad exterior*, porque no se detiene en dirigir su actividad y su forma contra el objeto exterior, sino que convierte en objeto este proceso el cual, por causa de su exterioridad, está a punto de hacerse mecánico o químico. Este modo de proceder ha sido expuesto como segunda premisa del silogismo universal de la actividad finalística (§ 209). —El organismo es un confluir de sí consigo en su proceso exterior; de éste no toma ni adquiere otra cosa que el quilo, aquella animalización general suya, y así, como concepto viviente que-está-siendo-para-sí, es igualmente actividad disyuntiva que aleja de sí este proceso, abstrae de su *ira* contra el objeto, es decir, de esa subjetividad unilateral, y por este medio deviene *para sí* aquello que es en sí (identidad subjetiva, no neutral, de su concepto y su realidad), de este modo, el término y el producto de su actividad los encuentra como aquello que ya era desde el principio y originariamente. A través de ello, la *satisfacción* es *racional*, el proceso que va hacia la diferencia exterior se cambia en el proceso del organismo consigo mismo y el resultado no es la mera producción de un medio, sino del fin, un concluirse consigo.

§ 366

Mediante el proceso con la naturaleza exterior el animal da a la certeza de sí mismo, a su concepto subjetivo, la verdad (objetividad) como individuo *singular*. Esta *producción* de sí es de esta manera autoconservación o *reproducción*, pero además, habiendo devenido la subjetividad producto, ha sido a la vez superada *en sí* la subjetividad en tanto *inmediata*; el concepto, habiendo llegado de esta manera a sí mismo está determinado como *universal concreto*, *género*, que entra en relación y proceso con la singularidad de la subjetividad.

## c. Proceso del género[647]

§ 367

El género está en simple unidad *que-está-siendo-en-sí* con la singularidad del sujeto cuya sustancia concreta él [el género] es. Pero lo universal es juicio para devenir en sí mismo, desde esta disyunción suya, *unidad que es para sí*, para ponerse en la EXISTENCIA como universalidad *subjetiva*. Así como este proceso de su concluirse consigo contiene la negación de la universalidad solamente interior del género, contiene también la negación de la singularidad solamente inmediata, en la cual el viviente es aún algo natural; la negación de la singularidad indicada en el proceso anterior (§ precedente) es solamente la primera negación, meramente inmediata. En este proceso del género sólo se hunde lo solamente vivo, puesto que el viviente en cuanto tal no emerge por encima de su naturalidad. Los momentos del proceso del género, sin embargo, ya que tienen como fundamento al universal todavía no subjetivo, es decir, un no sujeto aún, caen uno-fuera-de-otro y EXISTEN como varios procesos particulares que acaban en [varias] maneras de *muerte* del viviente.

### *α) El género y las especies*

§ 368

En su universalidad que-está-siendo-en-sí, el género se *particulariza* primeramente en *especies* en general. Las *distintas figuraciones* y *órdenes de los animales* tienen en su base el *modelo* universal *de animal* determinado por el concepto; este modelo se expone por la naturaleza, por una parte, en los distintos *escalones de su desarrollo*, desde la organización más simple hasta la más perfecta, en la cual la naturaleza es instrumento del espíritu, y por otra parte bajo las distintas *circunstancias y condiciones* de la *naturaleza de los elementos*[648]. Configurada hasta la singularidad, la especie animal está distinguiéndose en sí y por sí misma de las otras [especies], y mediante la negación de ellas es *para sí*. Rebajando así a otros, en comportamiento hostil, a naturaleza inorgánica, la *muerte violenta* es el destino natural de los individuos.

En la *zoología*, como en las ciencias de la naturaleza en general, ha sido muy importante para el conocimiento subjetivo hallar *señales distintivas*, simples y seguras, de las clases, órdenes, etc. Pero sólo desde que el fin [de hallar] los llamados sistemas artificiales fue expulsado de la vista en el conocimiento de los animales[649], se abrió una mirada más amplia que se dirige a la *naturaleza objetiva* misma de las formaciones; entre las ciencias empíricas difícilmente se encontrará una que tanto haya avanzado, mediante su ciencia auxiliar, la *anatomía comparada*, como la zoología, no sobre todo por la cantidad de observaciones (ya que eso no le ha faltado a ninguna ciencia), sino que lo ha logrado por el lado de elaborar sus materiales mirando al concepto. Así como una inteligente consideración de la naturaleza (por parte de los investigadores franceses sobre todo)[650] ha adoptado la división de las plantas en monocotiledóneas y dicotiledóneas, de manera semejante en el mundo de los animales se ha adoptado también la contundente distinción de la ausencia o presencia de las *vértebras*; la división básica de los animales ha sido así esencialmente llevada a aquella que ya vio *Aristóteles*[651]. —Más concretamente se ha atendido después como asunto principal, por una parte, a las distintas formaciones del *habitus* como una conexión determinante de la construcción *de todas las partes*, de tal manera que el gran iniciador de la anatomía comparada, *Cuvier*, se pudo gloriar de poder conocer a partir de un solo hueso la naturaleza esencial del animal entero[652]. Por otra parte, el tipo general de animal ha sido perseguido a través de las distintas formaciones que aparecen de manera tan variada y divergente, y su significado se ha conocido en rudimentos apenas iniciales, así como en la mezcla de órganos y funciones, elevándolos a la universalidad a partir de la particularidad y por encima de ella[653]. —Una parte muy importante de esta consideración consiste en el conocimiento del modo cómo la naturaleza conforma y adapta cada organismo al elemento particular en que lo pone, al clima, al ámbito alimenticio; en una palabra, al mundo en el que es colocado (el cual puede también ser un género particular de plantas o animales)[654]. Pero para la determinación particular, un instinto correcto ha tenido la feliz ocurrencia de tomar las determinaciones distintivas incluso de los dientes, garras, etc.[655], es decir, de las *armas*, ya que éstas son el medio por el cual el

animal mismo se pone y mantiene frente a los otros como algo que-está-siendo-para-sí, o sea, que se distingue a sí mismo.

La *inmediatez* de la idea de la vida es esto: que el concepto *existe* en la *vida* no en cuanto tal; somete, por tanto, su existencia a las múltiples condiciones y circunstancias de la naturaleza exterior y puede aparecer en las formas más pobres; la *fecundidad* de la tierra hace brotar vida *por todas partes* y de todas las maneras. El mundo animal, casi menos aún que las otras esferas de la naturaleza, puede exponer un sistema independiente y racional de organización, asirse a las *formas* que fueran determinadas por el concepto y preservarlas de mezclas, atrofias y formas intermedias frente a la imperfección y mescolanza de los condicionamientos. —Esta debilidad del concepto en la naturaleza en general no solamente somete la formación de los individuos a azares extrínsecos —el animal desarrollado (y el ser humano sobre todo) está expuesto a deformaciones monstruosas—, sino que también los géneros se encuentran enteramente sometidos a las modificaciones de la vida universal exterior de la naturaleza, cuyo cambio el animal comparte y atraviesa (cfr. § 392 N) y con lo cual sólo es un cambio de salud y enfermedad. El cerco de la contingencia exterior contiene casi únicamente cosas extrañas; ejerce una violencia permanente y [una] amenaza de peligros sobre el sentimiento del animal, el cual es algo *inseguro, angustiado y desgraciado*.

## ***β) La relación sexual***

§ 369

Esta primera disyunción del género en especies y la determinación ulterior de ellas hasta el ser-para-sí inmediato y exclusivo de la singularidad es solamente un comportamiento negativo y hostil frente a otros. Pero el género es también esencialmente referencia a sí afirmativa de la singularidad en él, de modo que ésta, en tanto excluyente, es un individuo frente a otro individuo, se continúa hacia ese *otro* y se encuentra a sí misma en ese *otro*. Esta relación es *proceso* que comienza con la *menesterosidad* en tanto el individuo como *singular* no es adecuado al género inmanente y es a la vez la referencia idéntica consigo del género en una [sola] unidad; tiene, por tanto, el *sentimiento* de esta carencia. El género en él es por ello, como tensión frente a la inadecuación de su realidad efectiva singular, el impulso a conseguir el sentimiento de sí mismo en el otro de su mismo género, de integrarse consigo mediante la unión con él y mediante esa mediación concluir consigo al género y traerlo a la existencia: el *apareamiento*[656].

§ 370

El producto es la *identidad negativa* de las singularidades diferentes; es, en cuanto *género devenido*, una vida asexuada. Sin embargo, según el lado *natural*, el producto es este género sólo en sí, distinto de los singulares, la diferencia de los cuales se ha hundido en él —él mismo un *singular* inmediato—, que tiene la determinación de desarrollarse hacia la misma individualidad natural, hacia la diferencia igual y caducidad. Este proceso de la perpetuación acaba en la mala infinitud del progreso. El género sólo se mantiene mediante la desaparición de los individuos que en el proceso del apareamiento cumplen su destino, y en la medida en que no tienen otro superior, el de acercarse a la muerte.

### ***γ) La enfermedad del individuo***

§ 371

En las dos relaciones consideradas, el proceso de la automediación del género consigo avanza mediante su disyunción en individuos y la superación de su distinción. Sin embargo, en tanto el género asume también la figura de la universalidad exterior, de la naturaleza inorgánica frente al individuo, el género se trae [a sí mismo] en él a la EXISTENCIA de modo abstractamente negativo. El organismo singular en aquella relación de la exterioridad de su existencia no puede corresponderse con su género como tampoco puede mantenerse retornándose a sí en él (§ 366). —El organismo se encuentra en el estado de *enfermo* en cuanto uno de sus sistemas u órganos, *excitado* en el conflicto con la potencia inorgánica, se hace fuerte para sí y en su actividad particular se endurece contra la actividad del todo cuya fluidez y el proceso que atraviesa todos los momentos se encuentran por eso obstaculizados.

§ 372

El fenómeno propio de la enfermedad consiste, por consiguiente, en que la identidad del entero proceso orgánico se presenta como curso *sucesivo* del movimiento vital a través de sus distintos momentos, sensibilidad,

irritabilidad y reproducción, es decir, se expone como *fiebre*, la cual empero, como curso de la *totalidad* frente a la actividad *aislada*, es igualmente el intento y comienzo de la *sanación*.

§ 373

El medicamento excita el organismo para superar la excitación *particular* en la que está fijada la actividad formal del *todo* y para producir la fluidez del órgano o sistema particular en el todo. Esto lo causa el medicamento siendo, sin embargo, un estímulo difícil de asimilar y sobrepasar y ofreciendo así al organismo algo exterior contra lo cual viene necesitado a emplear sus fuerzas. Dirigiéndose contra algo exterior, el organismo sale de la limitación devenida idéntica con él, por la cual estaba cogido y contra la cual no puede reaccionar en tanto aquello exterior no es para él como OBJETO.

El punto de vista principal desde el cual hay que considerar los fármacos es que son algo *imposible de digerir*. Pero esa determinación de lo imposible de digerir es relativa y no precisamente en el sentido indeterminado de que solamente se llama fácil de digerir a lo que pueden soportar las constituciones más débiles; los fármacos son más bien imposibles de digerir para las individualidades más robustas. La *relatividad* inmanente del *concepto* que tiene su realidad efectiva en la vida es de naturaleza cualitativa, y consiste (expresada de manera cuantitativa en la medida en que ésta resulta aquí válida) en una *homogeneidad* tanto más elevada cuanto más *autosuficientes* son en sí mismos los opuestos. Para las formaciones animales inferiores que no llegan a ninguna *diferencia en ellos*, solamente lo *neutral* carente de individualidad, el agua, es lo digerible, como lo es igualmente para las plantas; para los niños lo digerible es, por una parte, la linfa animal enteramente *homogénea*, la leche materna, algo ya digerido o más bien inmediatamente y en general transformado en algo animal y no ulteriormente diferenciado en sí mismo; por otra parte, entre las sustancias diferenciadas [son digeribles para los niños] aquellas que menos han madurado hasta la individualidad. Sustancias de esta clase son por el contrario indigeribles para las naturalezas más robustas. Para éstas, en cambio, lo más digerible son las sustancias animales en tanto más individualizadas o los jugos vegetales madurados por la luz hasta una fuerte individualidad y por ello llamados *espirituosos*, como, por ejemplo, los productos vegetales que aún están meramente en el color neutral y más cercanos al quimismo propio[657]. Mediante su mismidad más intensiva, aquellas sustancias crean una oposición tanto más fuerte, pero precisamente por eso son un estímulo más homogéneo. —Los fármacos son por lo mismo estímulo *negativo*, veneno; algo excitante y al mismo tiempo indigerible se le ofrece al organismo extrañado de sí por la enfermedad como algo extraño *exterior* contra lo cual debe concentrarse y entrar en un proceso a través del cual alcance de nuevo el sentimiento de sí y su subjetividad. —El *brownianismo*[658] era un formalismo demasiado vacío, si es que debía ser el sistema entero de la medicina y si la determinación de las enfermedades se reducía a astenia y no astenia o quizá a astenia directa o indirecta, y la eficacia de los medicamentos a fuerte o débil, y si

estas distinciones se reducían además a carbono y nitrógeno [combinados] con oxígeno e hidrógeno, o a un momento magnético, eléctrico y químico, o a fórmulas semejantes que debían hacerlo algo perteneciente a la filosofía de la naturaleza, pero [sin perjuicio de todo ello el brownianismo] ha contribuido desde luego a ensanchar la mirada de lo meramente particular o específico tanto de las enfermedades como de los medicamentos y a reconocer en ambas más bien lo *universal* como esencial. Mediante su oposición contra el método precedente, que en su conjunto producía más *astenia*[659], se ha mostrado también que el organismo, contra los tratamientos de la clase más opuesta no reacciona de manera tan opuesta, sino que frecuentemente reacciona de manera igual (por lo menos por lo que hace al resultado último) o *universal*, y que su *simple identidad* consigo se ha demostrado en estímulos específicos como la actividad sustancial y verdaderamente eficaz contra un particular estrechamiento de alguno de sus sistemas. Tan generales y, por tanto, insatisfactorias como son las determinaciones citadas en el § y en la nota, si se comparan con los múltiples fenómenos morbosos, en la misma medida la base firme del concepto es solamente la que puede conducir a través de lo particular, como puede hacer también enteramente comprensible lo que se presenta como raro y extravagante a la rutina hundida en las exterioridades de lo específico, tanto en los fenómenos morbosos como en los métodos curativos.

§ 374

En la enfermedad, el animal está enredado con una potencia inorgánica y está fijado en uno de sus sistemas u órganos particulares contra la unidad de su vitalismo. Su organismo, como existencia con una fuerza cuantitativamente determinada, es capaz desde luego de sobrepasar su escisión, pero también de someterse a ella y de tener ahí un modo de su muerte. En general, el sobrepasar y el pasar por un tiempo por una inadecuación singular no supera la inadecuación universal que el individuo tiene ahí, [eso es] que su idea es la idea *inmediata*, como animal se encuentra en el *interior de la naturaleza* y su subjetividad solamente *en sí* es el concepto, pero no lo *es para sí mismo*. La universalidad interior sigue siendo, por tanto, el poder *negativo* frente a la singularidad natural del viviente, poder por el que éste padece violencia y perece porque su existencia como tal no tiene ella misma esta universalidad en sí misma con lo cual tampoco es la realidad correspondiente a la universalidad.

## *δ) La muerte del individuo desde sí mismo*

§ 375

La universalidad, con arreglo a la cual el animal como singular es una EXISTENCIA *finita*, se muestra en él como el poder abstracto en la salida del proceso también abstracto que transcurre previamente en el interior suyo (§ 356). Su inadecuación a la universalidad es su *enfermedad originaria* y la escondida *semilla de la muerte*. La superación de esta inadecuación es ella misma el cumplimiento de este destino. El individuo se supera conformando su singularidad a la universalidad, pero con ello, en la medida en que su singularidad es abstracta e inmediata, solamente alcanza una *objetividad abstracta*, en la cual su actividad se ha embotado y osificado, y la vida se ha hecho *hábito* sin proceso, de modo que de esta manera se mata a sí mismo desde sí mismo.

§ 376

Pero esta identidad que ha alcanzado [el animal] con lo universal es la superación de la *oposición formal*, de la singularidad *inmediata* y de la *universalidad* de la individualidad, pero esto es solamente un lado y precisamente el lado abstracto de la *muerte de lo natural*. Sin embargo, la subjetividad es en la idea de la vida el concepto y la subjetividad es *en sí* de esta manera el *ser-dentro-de-sí* absoluto de la *realidad efectiva* y [es] la universalidad concreta; mediante la superación señalada de la *inmediatez* de su realidad, ha confluido consigo; el último *estar-fuera-de-sí* de la naturaleza ha sido superado y el concepto que en ella está-siendo sólo *en sí* ha devenido con ello *para sí*. La naturaleza ha pasado así a su verdad, a la subjetividad del concepto, cuya objetividad es ella misma la inmediatez superada de la singularidad, la *universalidad concreta*, de tal manera que el concepto ha sido puesto, el cual tiene la realidad que le corresponde, tiene al concepto como *existencia* suya: el *espíritu*.

# Tercera Parte
# FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

## INTRODUCCIÓN

§ 377

El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*[660], este precepto absoluto, ni en sí mismo ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *autoconocimiento* según las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la *esencia* misma como espíritu. Tampoco la filosofía del espíritu posee la significación de eso que se llama *conocimiento de los hombres* y que se esfuerza en investigar las *particularidades*, pasiones y debilidades de los otros seres humanos por igual; los recovecos, por así decirlo, del corazón. Un conocimiento [este último] que sólo tiene sentido, por una parte, presuponiendo el conocimiento de lo universal, es decir, del ser humano y consiguientemente del espíritu; mientras, por otra parte, ese conocimiento se ocupa de las EXISTENCIAS contingentes, irrelevantes y no verdaderas del espíritu, sin penetrar empero en lo *sustancial*, en el espíritu mismo.

§ 378

La *pneumatologia*, también llamada *psicología racional*, como metafísica abstracta del entendimiento, ya ha sido mencionada en la introducción[661]. La *psicología empírica* tiene por objeto al espíritu *concreto* y, desde que después del renacimiento de las ciencias, la observación y la experiencia llegaron a ser la base preferente del conocimiento de lo concreto, ha sido [ella también] cultivada de esta misma manera, de modo que, por una parte, lo metafísico se mantuvo fuera de esta ciencia empírica y, en sí mismo, no ganó ninguna determinación concreta ni contenido. Por otra parte, la ciencia empírica se atuvo a la acostumbrada metafísica del entendimiento con sus facultades y operaciones diversas, etc. y expulsó de sí la contemplación especulativa. —Los libros de *Aristóteles sobre el alma*, con sus tratados sobre distintos aspectos y estados de ella, siguen siendo todavía, por esta causa, la obra más excelente o única con interés especulativo sobre este objeto. El fin esencial de una filosofía del espíritu solamente puede ser el de llevar de nuevo el concepto al conocimiento del espíritu y de continuar así el sentido de aquellos libros aristotélicos[662].

§ 379

El autosentimiento de la unidad *viviente* del espíritu se opone por sí mismo a la dispersión de éste en distintas facultades, potencias, etc., representadas como autosuficientes una frente a otra o, lo que viene a ser lo mismo, a las *actividades* representadas del mismo modo. Pero más aún, las oposiciones que en seguida surgen entre la *libertad* del espíritu y su *ser determinado*, y además el contraste entre la causalidad libre del alma y la corporeidad que le es exterior, estando ambas íntimamente conexas a la vez, conducen a la necesidad de ejercitar aquí la comprensión *conceptual*. Particularmente en los tiempos modernos, los fenómenos del *magnetismo animal*[663] han hecho intuitiva, incluso experimentalmente, la *unidad sustancial* del alma y el poder de su idealidad, con lo cual todas aquellas distinciones tan firmes del entendimiento se han confundido y aparece [ahora] como inmediatamente necesaria una contemplación especulativa que resuelva todas estas contradicciones.

§ 380

La naturaleza concreta del espíritu comporta de suyo una dificultad peculiar para la contemplación, a saber, que los peldaños particulares y determinaciones del desarrollo de su concepto [cuando se pasa a otro peldaño] no se quedan atrás como EXISTENCIAS particulares y enfrentadas a sus configuraciones más profundas como acaece en la naturaleza exterior, en la cual la materia y el movimiento tienen su EXISTENCIA libre como sis; lema solar, las determinaciones de los *sentidos* EXISTEN también anteriormente como propiedades de los *cuerpos* y de manera más libre aún como elementos, etc. Por el contrario, las determinaciones y peldaños del espíritu están esencialmente en los estadios superiores de desarrollo tan sólo como momentos, estados o determinaciones. Por ello sucede que en una determinación inferior, más abstracta, se muestra ya lo superior empíricamente presente, como en la sensibilidad, por ejemplo, [se muestra empíricamente] todo lo superior espiritual como contenido o determinidad. De manera superficial, por tanto, puede parecer que el contenido espiritual, lo religioso o ético, tenga esencialmente su lugar (e incluso su raíz) en la sensibilidad, que es solamente una forma abstracta, y puede parecer necesario contemplar las determinaciones del espíritu como especies particulares de la sensación. Pero al mismo tiempo, cuando se contemplan peldaños inferiores, se hace necesario, para resaltar su EXISTENCIA empírica, evocar los peldaños superiores en los cuales se encuentran los precedentes solamente como formas; se anticipa así un contenido que sólo se ofrece en el desarrollo posterior (p. e. al tratar del despertar natural, [hay que evocar] la conciencia; al tratar de la locura, el entendimiento; etc.)[664].

## Concepto del espíritu

§ 381

*Para nosotros* el espíritu tiene a *la naturaleza* como *presuposición* suya, de la cual es él la *verdad* y, por tanto, lo *absolutamente primero* de ella. En esta verdad ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu ha resultado como la idea que ha alcanzado su ser-para-sí, cuyo *objeto* es *el concepto* tanto como es su *sujeto*. Esta identidad es *negatividad absoluta* porque el concepto tiene en la naturaleza su perfecta objetividad exterior, pero habiendo sido superada esta exteriorización suya, él ha devenido en ella idéntico a sí mismo. Así que el concepto es a la vez esta identidad sólo como regreso desde la naturaleza.

§ 382

Por ello, la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo. Con arreglo a esta determinación formal el espíritu *puede* abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito; o sea, que puede mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí. Esta posibilidad es su universalidad abstracta que-está-siendo-para-sí en él.

§ 383

Esta universalidad es también su *existencia*. En tanto está-siendo-para-sí, lo universal está *particularizándose* y es ahí identidad consigo. La determinidad del espíritu es, por tanto, la *manifestación*. Él no es una determinidad o contenido cualesquiera, cuya exteriorización y exterioridad fueran solamente [una] forma distinta de aquel contenido; así que el espíritu no revela *algo*, sino que su determinidad y contenido es este mismo revelar. Su posibilidad es por ende inmediatamente *realidad efectiva* absoluta e infinita.

§ 384

El *revelar*, que en tanto [es] la idea *abstracta*, es paso inmediato o *devenir* de la naturaleza como revelar del espíritu que es libre, es posición

de la naturaleza como mundo suyo; un poner que como *reflexión* es igualmente *presuponer* el mundo como naturaleza autosuficiente. El revelar en el concepto es creación del mundo como del ser suyo, en el cual él se da la *afirmación* y *verdad* de su libertad.

Lo *absoluto es el espíritu*; he aquí la definición suprema de lo absoluto. —Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y [toda] ciencia; sólo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal.

La palabra y la *representación* de espíritu fueron halladas tempranamente, y el contenido de la religión cristiana es dar a conocer a Dios como espíritu. Captar esto en su propio elemento (el concepto), a saber, captar lo que ahí estaba *dado* a la representación y que es *en sí* la esencia, es la tarea de la filosofía; tarea que no se ha cumplido verdadera e inmanentemente mientras el concepto y la libertad no son su objeto y su alma.

# DIVISIÓN

§ 385

El desarrollo del espíritu es que él:

*I*. está en la forma de la *referencia a sí mismo*; dentro de sí le deviene la totalidad *ideal* de la idea, o sea, que aquello que es su concepto deviene para él y su ser le es esto, ser cabe sí, es decir, libre: *espíritu subjetivo*.

*II*. está en la forma de la *realidad*, como un *mundo* que desde él se ha de producir y se ha producido, y en el que la libertad está como necesidad presente: *espíritu objetivo*.

*III*. está en la unidad de su objetividad y su idealidad o concepto, unidad *que dentro de él está-siendo en sí y para sí* y que está produciéndose eternamente; es el espíritu en su verdad absoluta: *el espíritu absoluto*.

§ 386

Las dos primeras partes de la *doctrina del espíritu* se ocupan del espíritu *finito*. El espíritu es la idea infinita y la finitud tiene aquí su significación de ser la inadecuación del concepto y la realidad, [y eso] con la determinación

de que la finitud es el aparecer en el interior de él [mismo]; una aparencia que el espíritu se pone *en sí* como un límite, para (mediante la superación del mismo) tener y saber *para sí* la libertad como *esencia suya*, es decir, para ser simplemente *manifiesto*. Los distintos peldaños de esta actividad, en los cuales, como aparencia, el espíritu finito está determinado a demorarse y a recorrerlos, son peldaños de su liberación en cuya verdad absoluta son una y la misma cosa *encontrar* un mundo como mundo presupuesto, *engendrarlo* como algo puesto por él y liberarse de él en él; una verdad para cuya forma infinita como saber de ella, la aparencia se purifica.

La determinación de la *finitud* se fija preferentemente por el *entendimiento* con referencia al *espíritu* y a la *razón*. Asirse al *punto de vista* de la finitud como *último*, vale entonces no sólo como cosa del entendimiento, sino como algo moral y religioso, así como lo contrario, [es decir,] querer ir más allá de este punto de vista, vale como una temeridad del pensamiento, es más, como locura suya. Pero ciertamente, esa *modestia* es más bien la peor de las virtudes que hace de lo *finito* algo simplemente firme, un *absoluto*, y se detiene en lo más falto de firmeza, en aquello que no tiene en sí mismo su fundamento. La determinación de la *finitud* fue largamente aclarada y declarada en su lugar propio, es decir, en la lógica[665]; luego, por lo que hace a las formas más determinadas, pero siempre aún formas simples del pensamiento de la finitud, la lógica es además (como lo es la filosofía restante por lo que hace a formas concretas de la finitud) la mostración de esto solamente, [a saber,] que lo finito no *es*, que no es lo verdadero, sino simplemente un *pasar y* un *ir más allá de sí*. —Esto finito de las esferas estudiadas hasta aquí es la dialéctica de tener su propio perecer por medio de *otro y* en otro; pero el espíritu, que es el concepto y lo eterno *en sí*, es él mismo este aniquilar lo nulo, llevar a cabo en sí mismo el vaciado de lo vano. La modestia mencionada es el retener firmemente, frente a lo verdadero, semejante vaciedad, lo finito, y es por tanto, ella misma, lo vano. Esta vanidad se mostrará, en el desarrollo del espíritu, como la inmersión máxima en su propia subjetividad y contradicción más íntima, y con ello punto de inflexión; se mostrará como el *mal*[666].

# PRIMERA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU
# EL ESPÍRITU SUBJETIVO

§ 387

El espíritu que se desarrolla en su idealidad es el espíritu como cognoscente. Pero el conocer no se entiende aquí meramente tal como él es la determinidad de la idea en tanto lógica (§ 223), sino tal como el espíritu *concreto* se determina respecto del conocer.

El espíritu subjetivo es:

*A. En sí* o *inmediatamente*; él es así alma o espíritu natural: objeto de la

*antropología*.

*B. Para sí* o *mediado*, [pero] aún como reflexión idéntica hacia sí y hacia otro; el espíritu en la *relación* o particularización: *conciencia*; objeto de la

*fenomenología* del espíritu.

*C. El espíritu que se determina dentro de sí* como *sujeto* para sí; objeto de la

*psicología*.

En el alma *se despierta* la *conciencia*; la conciencia *se pone como razón* que está inmediatamente despierta [respecto] al saber de sí y que mediante su actividad se libera en orden a la objetividad y a la conciencia de su concepto.

Del mismo modo que, en el concepto en general, la *determinidad* que en él se presenta es un *progreso* del desarrollo, así también en el espíritu, cada determinidad bajo la que él se muestra es momento del desarrollo, y en su progresiva determinación es un ir avanzando hacia su *meta*, [a saber,] hacerse y devenir *para sí* aquello que él es *en sí*. Cada peldaño está dentro de este proceso suyo, y el producto de la etapa [consiste en] que sea *para el* espíritu (es decir, para la forma que él tiene en aquella etapa) lo que al comienzo de ella era *en sí* o, de ese modo, sólo era *para nosotros*. La manera psicológica (que es por lo demás la usual) de contemplar el espíritu ofrece a modo de narración lo que él o el alma *es*, lo que le *sucede*, lo que *hace*; de este modo el alma viene supuesta de antemano como sujeto ya presto en el que salen a la luz como *exteriorizaciones* las determinaciones de tal clase, a partir de las cuales debe saberse lo que el alma *es*, o sea, lo que posee dentro de sí como facultades y potencias; no se es consciente de que la *exteriorización* de lo que el alma es, pone eso mismo en el concepto *para ella*, mediante lo cual ella [ya] ha ganado una determinación más alta. —De la marcha adelante que vamos a considerar a continuación, hemos de distinguir y excluir todo lo que sea cultura y educación. Este campo *sólo* tiene que ver con los sujetos *singulares* en cuanto tales, de modo que el espíritu universal sea llevado a la EXISTENCIA en ellos. En la visión filosófica del espíritu en cuanto tal, éste se contempla en tanto él mismo se forma y educa en su concepto, y sus exteriorizaciones se consideran como los momentos de su producirse hacia sí mismo o de su concluirse consigo, mediante lo cual él empieza a ser espíritu real y efectivo.

# A
# ANTROPOLOGÍA
# El alma

§ 388

El espíritu ha *devenido* como la verdad de la naturaleza. Aparte de que en la idea en general, este resultado tiene la significación de la verdad y, más bien, de la primacía sobre lo precedente, el devenir o pasar en [el seno] del concepto tiene [aquí] la significación más precisa del *juicio libre*. El espíritu devenido tiene, por tanto, el sentido de que la naturaleza se supera a sí misma en sí misma como lo no verdadero, y el espíritu se presupone a sí mismo de esta manera como esta universalidad que ya no está-siendo-exterior-a-sí, en singularidad corporal, sino que en su concreción y totalidad presupone universalidad *simple* en la cual el espíritu es *alma* y no todavía espíritu.

§ 389

El alma es de suyo inmaterial no sólo para ella, sino que es la inmaterialidad universal de la naturaleza, la simple vida ideal de ésta. El alma es la *sustancia* y, por tanto, la base absoluta de todas las particularizaciones y singularizaciones del espíritu, de manera que el espíritu tiene en el alma toda la materia de su determinación y ella sigue siendo la idéntica idealidad que impregna esa determinación. Pero bajo tal determinación todavía abstracta, el alma es solamente el *sueño* del espíritu, el *nus pasivo* de Aristóteles que según la posibilidad lo es todo[667].

La pregunta sobre la inmaterialidad del alma sólo puede tener aún interés cuando, por una parte, la materia se representa como algo *verdadero*, y por la otra parte, se representa el espíritu como una *cosa*. Y sin embargo en los tiempos modernos, la materia puesta precisamente en las manos de los físicos se les ha vuelto más sutil; han llegado hasta la materia imponderable, como el calor, la luz, etc., a lo que se podría añadir fácilmente espacio y tiempo[668]. Estos imponderables que han perdido la propiedad peculiar de la materia que es la gravedad y, en cierto sentido, han perdido también la capacidad de ofrecer resistencia, tienen aún sin embargo existencia sensible de alguna manera, un ser-exterior-a-sí; pero a la *materia de la vida*, que se puede también hallar enumerada entre los imponderables[669], no le falta solamente el peso, sino incluso cualquier otra [clase de] existencia con arreglo a la cual pudiese ser contada entre lo material. En efecto, en la idea de vida ya está superado *en sí* el ser-exterior-a-sí de la naturaleza, y el concepto, que es la sustancia de la vida como subjetividad, está [allí] sin embargo tan sólo de tal manera que su EXISTENCIA u objetividad aún está caída a la vez en aquel ser-exterior-a-sí. Pero en el espíritu en tanto concepto, cuya EXISTENCIA no es la singularidad inmediata, sino la negatividad absoluta, la libertad, el concepto está de tal modo que el objeto o la realidad de él es [entonces] el mismo concepto. [En el espíritu, decimos] el ser-exterior-a-sí que constituye la determinación fundamental de la materia se volatiliza enteramente en idealidad subjetiva del concepto, en universalidad. El espíritu es la verdad EXISTENTE de la materia, o sea, que la materia misma no tiene ninguna verdad.

Una cuestión conexa con la anterior es la que se refiere a la *unión del alma y del cuerpo*. Esta unión se aceptó como un *factum* pero se trataba solamente del modo cómo debía *concebirse*. Según la respuesta corriente puede decirse que esta unión es un misterio *inconcebible*. Pues efectivamente, si se supone que ambos están uno ante otro como *absolutamente autosuficientes*, son también impenetrables uno por otro y solamente podría comprenderse que se encontraran en su respectivo no-ser, es decir, en sus poros, tal como hizo Epicuro cuando hizo residir a los dioses en los poros[670]; consecuentemente, sin embargo, no les atribuyó ninguna unión con el mundo. No se puede considerar equivalente a esta respuesta la que se ha dado por todos los filósofos desde que esta unión fue cuestionada. *Descartes*, *Malebrancbe, Spinoza y Leibniz* han puesto todos ellos a *Dios* como tal relación[671] y precisamente en el sentido de que la finitud del alma y de la materia sólo son determinaciones recíprocamente ideales y no tienen ninguna verdad; de este modo Dios, según estos filósofos, no es meramente otra palabra para [nombrar] aquella incomprensibilidad, como ocurre frecuentemente, sino que él más bien se capta como la única verdadera *identidad* de cuerpo y alma.

Esta *identidad*, con todo, tan pronto se hace demasiado abstracta, como en Spinoza, como se hace también *creadora*, como la mónada de las mónadas leibniziana[672], pero entonces solamente en tanto enjuiciadora [o separadora]; de este modo se consigue una distinción de alma y cuerpo o de lo material, pero la identidad es solamente como la *cópula* del juicio y no se prosigue adelante hasta el desarrollo y el sistema del silogismo absoluto.

§ 390

El alma es primeramente:

*a*. en su *determinidad natural* inmediata: el alma que meramente *está-siendo* o alma natural;

*b*. entra en relación, en cuanto alma *individual*, con este ser suyo inmediato, y en las determinidades de este ser es *para sí* de manera abstracta: alma *que siente*[673];

*c*. este mismo ser es configurado en ella[674] como corporeidad suya, y ella es entonces como alma *efectivamente real*.

## a. El alma natural

§ 391

El *alma universal* no debe fijarse como *alma del mundo*, o sea, como si fuera un sujeto, pues ella es solamente la *sustancia* universal que tiene su verdad real y efectiva sólo como *singularidad*, como subjetividad. Por eso ella se muestra como singular, pero, de manera inmediata, [se muestra] sólo como alma *que-está-siendo* y que tiene en ella determinidades naturales. Éstas tienen, por así decirlo, EXISTENCIA *libre detrás* de su idealidad; es decir, son objetos de la naturaleza para la conciencia, a los cuales, sin embargo, el alma en cuanto tal no los trata como objetos exteriores. Tiene más bien en ella misma estas determinaciones como *cualidades naturales*.

### *α) Cualidades naturales*

## § 392

El espíritu convive *1)* en su sustancia, en el alma natural, con la vida planetaria universal; vive la diferencia de climas, la sucesión de las estaciones del año, de las horas del día, etc.; vive una vida natural que sólo de manera parcial llega a [ser] en él confusas consonancias[675].

En los tiempos modernos se ha hablado mucho de la vida *cósmica, astral o telúrica* del ser humano[676]. El animal vive esencialmente en esta simpatía; el carácter específico del animal, así como sus desarrollos particulares, dependen de este conjunto, en muchos casos enteramente y siempre en alguna medida mayor o menor. En los seres humanos tales dependencias pierden significado, tanto más cuanto más formado está el hombre y con ello más asentada está su entera situación sobre una base espiritual y libre. La historia universal no depende de las revoluciones [de los astros] en el sistema solar, tanto menos que el destino de los individuos de la posición de los planetas. —La diferencia de climas contiene una determinidad más sólida y poderosa. Pero con las estaciones del año y las horas del día se corresponden solamente estados de ánimo más débiles que sólo pueden destacar en caso de enfermedad (la locura cuenta también para el caso), es decir, cuando la vida autoconsciente se encuentra deprimida. —Entre las supersticiones de los pueblos y los errores de los entendimientos débiles, en los pueblos que han progresado poco en la libertad espiritual y, por consiguiente, viven todavía más implicados con la naturaleza, se encuentran también *algunas* interdependencias reales sobre las cuales descansan predicciones (que parecen maravillosas) de situaciones y de sucesos con ellas conexos. Pero con la libertad del espíritu que se capta a sí misma de modo más profundo, desaparecen también estas disposiciones escasas y pequeñas que descansan sobre la convivencia con la naturaleza. El animal, como la planta, permanece sometido por el contrario a esta situación.

## § 393

La vida planetaria universal del espíritu natural *2)* se particulariza en las diferencias concretas de la tierra y se divide en los *espíritus naturales particulares* que en su conjunto expresan la naturaleza de las partes geográficas del mundo y constituyen la *diversidad de las razas*.

La oposición de la polaridad terrestre por medio de la cual la tierra firme se encuentra concentrada hacia el norte y predomina sobre el mar, mientras el hemisferio sur se dispersa en puntas separadas, aporta asimismo una modificación a la diferencia entre las partes de la tierra que *Treviranus* (Biolog. II parte)[677] ha señalado en relación con las plantas y animales.

## § 394

Esta distinción se dirige a las particularidades que se pueden llamar *espíritus locales* los cuales se muestran en los modos externos de vida, ocupaciones, formación corporal y disposición, pero más aún en la tendencia interior y capacitación del carácter intelectual y ético de los pueblos.

Hasta donde alcanza la historia de los pueblos, muestra ésta la persistencia de ese carácter típico de las naciones particulares.

§ 395

El alma está *3)* singularizada[678] como *sujeto individual*. Esta subjetividad, sin embargo, entra aquí solamente en consideración como singularización de la *determinidad natural*. El alma es como el *modo*[679] de los distintos temperamentos, talentos, caracteres, fisonomías y otras disposiciones e idiosincrasias de familias o de individuos excepcionales[680].

### *β) Cambios naturales*

§ 396

En el alma determinada como *individuo*, las distinciones son como *cambios* en él, [es decir,] en un solo sujeto que permanece en los cambios, y como *momentos* de su desarrollo. Puesto que los cambios son distinciones físicas y espirituales juntamente, para su determinación más concreta o descripción habría que anticipar el conocimiento del espíritu configurado.

Estos cambios son: *1)* El *curso* natural de las *edades de la vida*, desde el *niño*, espíritu replegado en sí mismo, pasando por la oposición desarrollada o tensión entre una universalidad todavía subjetiva (ideales, fantasías, deberes, esperanzas, etc.) y la singularidad inmediata, o sea, un mundo presente no adecuado a aquellos ideales, etc., así como por la toma de posición del individuo, por otra parte todavía no autosuficiente e inmaduro en su misma existencia *(joven)*, respecto de ese mundo, hasta [alcanzar] la relación verdadera [que consiste en] el *reconocimiento* de la necesidad

*objetiva* y de la racionalidad del mundo que ya está aquí presente y presto, en cuya obra que se lleva a cabo en y para sí, el individuo se procura acreditación y participación para su actividad; él *es* así *alguien* y posee presente efectivo y valor objetivo *(hombre)*, hasta llegar a la perfección de la unidad con esa objetividad, unidad que en cuanto real pasa [luego] a la inactividad de la habituación entumecedora y en cuanto ideal gana la libertad respecto de los intereses limitados y respecto de las realizaciones del presente exterior *(anciano)*.

§ 397

*2)* El momento de la oposición real del individuo ante sí mismo de tal modo que él *se* busca y encuentra en *otro* individuo: la *relación de los sexos*; una distinción natural de la subjetividad, por una parte, la cual permanece acorde consigo misma siendo sensible a la eticidad, amor, etc., sin avanzar hasta el extremo de lo universal en fines, estado [político], ciencia, arte, etc.; y una distinción de la actividad, *por otra parte*, que se distiende hasta la oposición de intereses universales y objetivos frente a su propia EXISTENCIA presente exteriormente mundana, y realiza efectivamente aquellos [intereses universales] en esta [existencia] hasta alcanzar ahora una unidad lograda. La relación de los sexos alcanza en la *familia* su significación y determinación espiritual y ética.

§ 398

*3)* El distinguir de la individualidad como *siendo-para-sí* frente a sí misma como meramente *siendo*, como *juicio* inmediato, es el *despertar* del alma, despertar que se enfrenta primeramente a la vida natural de ésta, vida encerrada en sí misma, como determinidad natural y *estado* [de vigilia] frente a otro estado, el *sueño*. —La vigilia no *es* distinta del sueño solamente *para nosotros* o exteriormente; ella misma es el *juicio* del alma individual, cuyo ser-para-sí es la referencia para ella de esta determinación suya a su ser, la distinción de sí misma respecto de su universalidad aún indistinta. En el estar despierto ocurre generalmente toda *actividad* autoconsciente y racional, del distinguir que está-siendo para sí del espíritu.

—El sueño es fortalecimiento de esta actividad no solamente en cuanto mero descanso negativo de ella, sino como regreso desde el mundo de las *determinidades*, desde la dispersión y el endurecimiento en las singularidades, a la esencia universal de la subjetividad que es la sustancia de aquellas determinidades y su poder absoluto.

La distinción entre sueño y vigilia es una de las *preguntas vejatorias*, como se las podría llamar, que se suelen hacer a la filosofía (incluso *Napoleón* hizo esta pregunta en la clase de ideología durante una visita a la Universidad de Pavía[681]). La determinidad ofrecida en el § es abstracta en tanto se refiere en primer término a la vigilia como algo natural, en lo cual se encuentra desde luego contenido lo espiritual, pero no puesto todavía como *existencia*. Si hubiera que hablar más concretamente de esta distinción que en su determinación fundamental permanece la misma, entonces el ser-para-sí del alma individual habría de tomarse ya determinado como yo de la conciencia y como espíritu con entendimiento. La dificultad que se suscita sobre la distinción entre los dos estados surge propiamente sólo cuando se añaden los sueños que ocurren mientras se duerme y entonces las representaciones de la conciencia despierta y atenta se determinan también solamente como *representaciones*, cosa que serían igualmente los sueños. En esta determinación superficial de *representaciones* coinciden desde luego ambos estados, es decir, que se prescinde así de la distinción entre ellos y cada vez que se invoca la diferencia de la conciencia despierta, se puede volver a la observación trivial de que ésta sin embargo sólo contiene representaciones. —Pero el *ser-para-sí* del alma despierta tomado en *concreto* es *conciencia* y *entendimiento*, y el mundo de la conciencia que entiende es algo enteramente distinto de una pintura con meras representaciones e imágenes. Estas últimas, en cuanto tales, se enlazan sobre todo de manera extrínseca al margen del entendimiento y con arreglo a las llamadas leyes de lo que se llama *asociación de ideas*[682], aunque aquí o allí, desde luego, también se pueden mezclar categorías. Pero en la vigilia, el ser humano se comporta esencialmente como un yo concreto, como entendimiento; en su virtud, la intuición está ante él como una totalidad concreta de determinaciones en la cual cada miembro y cada punto toman su lugar, determinados a la vez por los otros y juntamente con ellos. Así el contenido tiene su acreditación no mediante el mero representar subjetivo y distinguir el contenido como algo exterior a la persona, sino mediante la conexión concreta en la que está cada parte con todas las otras partes de este complejo. La vigilia es la conciencia concreta de esta confirmación mutua de cada momento singular de su contenido por todos los demás momentos de la pintura de la intuición. Esta conciencia para nada necesita ser desarrollada claramente, pero esta determinidad abarcante se contiene y se hace presente en el sentimiento concreto de sí mismo. —Para reconocer la diferencia entre soñar y estar despierto, sólo se necesita tener ante los ojos la distinción kantiana de la *objetividad* de la representación (su estar determinada por categorías) respecto de la *subjetividad* de la misma[683]; al mismo tiempo hay que saber lo que ya ha sido señalado, a saber, que lo que se encuentra efectivamente en el espíritu no necesita ser puesto en su conciencia de manera explícita, como tampoco necesita estar ante la conciencia en forma de pruebas de la existencia de Dios la elevación a él del espíritu que de alguna manera lo siente, prescindiendo [ahora] de lo que ya ha sido expuesto[684], a saber, que estas pruebas solamente expresan el haber y contenido de aquel sentimiento.

## γ) Sensibilidad

§ 399

Dormir y velar no son precisamente y en primer término meros cambios, sino estados que se *suceden* (progreso al infinito). En esta relación entre ellos, formal y negativa, está igualmente presente lo *afirmativo*. En el ser-para-sí del alma despierta se contiene el ser como momento ideal; así, las determinidades de contenido de su naturaleza durmiente (que están *en sí* en ella como en su propia sustancia), las *encuentra* el alma despierta *dentro de sí misma y* precisamente para sí. En cuanto determinidad, este [contenido] particular es distinto de la identidad consigo del ser-para-sí y al mismo tiempo está simplemente contenido en la simplicidad de ese ser-para-sí: *sensibilidad*[685].

§ 400

La sensibilidad es la forma del sordo tejer del espíritu en su individualidad carente de conciencia y entendimiento en la cual *toda* determinidad es aún *inmediata*, puesta de manera no desarrollada [tanto] según su contenido como según la oposición de algo objetivo frente al sujeto, como perteneciente a la *propiedad* natural y *más particular* de éste. El contenido del sentir es ciertamente *limitado* y pasajero porque pertenece al ser natural e inmediato, al ser cualitativo por tanto, y finito.

*Todo está en la sensibilidad*[686] y, si se quiere, todo lo que emerge en la conciencia espiritual y en la razón tiene su *fuente* y *origen* en la sensibilidad, pues fuente y origen no significan otra cosa que el primer modo inmediato bajo el cual algo aparece. No basta con que los principios, la religión, etc., estén solamente en la cabeza, deben estar en el corazón, en la *sensibilidad*. De hecho, lo que uno tiene en la cabeza; está en general en la conciencia y el contenido es para ella de tal manera *objetivo* que, tanto como está puesto en mí en general, en el yo abstracto, puede igualmente ser mantenido alejado de mí según mi subjetividad concreta; en la sensibilidad, por el contrarío, ese contenido es determinidad de mi entero ser-para-sí, aunque [sea] en esa forma del sordo ser-para-sí; está puesto, por tanto, como lo *más propio* mío. Lo propio es lo inseparado del yo concreto efectivamente real, y esta unidad inmediata del alma con su sustancia y con el contenido determinado de ella es precisamente este no estar separado, en tanto lo propio no está determinado [todavía] hasta el yo de la conciencia y menos todavía hasta la libertad de la espiritualidad racional. Por lo demás, que la voluntad, la conciencia [moral], el carácter, poseen una intensidad y solidez del *ser-propio-mío*[687]

enteramente distintas de la sensibilidad en general y de su complejo, el *corazón*[688], está presente incluso en las representaciones ordinarias. —Es ciertamente correcto decir que sobre todo el *corazón* ha de ser *bueno*. Pero que la sensibilidad y el corazón no son la forma bajo la cual algo se *justifica* como religioso, ético, verdadero, justo, etc., debería ser de suyo innecesario recordarlo, y que la apelación al corazón y a la sensibilidad es un puro no decir nada, o más bien, un decir malo. No se puede ofrecer experiencia más trivial que la de que, por lo menos, se dan igualmente sensibilidades y corazones malos, malvados, ateos, infames, etc.; es más, que sólo de los corazones proceden tales cosas se ha expresado con las palabras: «Del corazón proceden los malos pensamientos, los crímenes, el adulterio, la prostitución, la blasfemia, etc.»[689]. En esos tiempos en los que el corazón y la sensibilidad se han convertido en criterio de lo bueno, ético y religioso por parte de la teología y la filosofía, es necesario recordar aquella trivial experiencia, del mismo modo que es necesario advertir también hoy en día que el *pensamiento* es lo más *propio* del ser humano y aquello que lo distingue de las bestias, mientras el sentir lo tiene en común con ellas[690].

§ 401

Lo que encuentra dentro de sí el alma que siente es, por una parte, lo inmediato natural, convertido en ella en algo ideal y propio. Por otra parte, y viceversa, lo que originariamente pertenece al mismísimo ser-para-sí, de modo que profundizado luego en sí mismo es[691] el yo de la conciencia y el espíritu libre, es [ahora] sentido como determinado a la *corporeidad* natural. De acuerdo con esto se distingue una esfera del sentir que primeramente es determinación de la corporeidad (del ojo, etc., en general de cada parte corporal) y que [luego] deviene sensación porque, habiéndose hecho *interior* en el ser-para-sí del alma, se *recuerda*[692]; y otra esfera de las determinidades que habiendo brotado en el espíritu, pertenecen a éste y que, para ser encontradas, [o sea,] para ser sentidas, son *corporificadas*[693]. Así, la determinidad en el sujeto está puesta como en el alma. Del mismo modo que la especificación ulterior de aquel sentir se hace presente en el sistema de los sentidos, así también necesariamente se sistematizan las determinidades del sentir que proceden del interior; y la corporificación de ellas, en tanto puesta en la naturalidad viva y concretamente desarrollada, se lleva a cabo en un sistema *particular* de los órganos del cuerpo[694], según el contenido *particular* de la determinación espiritual.

El sentir en general es el sano convivir del espíritu individual en su corporeidad. Los sentidos son el sistema simple de la corporeidad especificada; *1)* La *idealidad* física se parte en dos porque en ella, en cuanto

idealidad inmediata y todavía no subjetiva, aparece la distinción como *diversidad: los* sentidos de la *luz* determinada (cfr. § 317 ss.) y del *sonido* (§ 300). *2)* La realidad diferente es de suyo igualmente doble: los sentidos del olfato y del gusto (§ 321, 322). *3)* El sentido de la realidad sólida, de la materia grave, del calor (§ 303), de la figura (§ 310). Estas especificaciones se ordenan en torno al centro de la individualidad que siente de una manera más sencilla que en el desarrollo de la corporeidad natural.

El *sistema* del sentir interior en esa *particularización* suya que se corporifica merecería ser desarrollada y tratada en una ciencia peculiar, *una Fisiología psíquica*. Algo próximo a una referencia de esta clase se contiene ya en la sensación de la adecuación o inadecuación de una sensación inmediata con la *interioridad* sensible de suyo determinada: lo *agradable* o *desagradable*; también la comparación *determinada* en el *simbolizar* de las sensaciones, p. e. de los colores, sonidos, olores, etc. Pero el aspecto más interesante de una fisiología psíquica no sería la mera simpatía, sino de manera más determinada la *corporificación* que se otorgan las determinaciones espirituales, particularmente en cuanto *afectos*. Sería preciso concebir la conexión mediante la cual la ira y la valentía se sienten en el pecho, en la sangre o en el sistema irritable, del mismo modo que el meditar y las ocupaciones espirituales se sienten en la cabeza, o sea, en el centro del sistema sensible. Habría que hacerse con una comprensión más fundamental que la hasta hoy disponible de las conexiones más corrientemente sabidas, a través de las cuales se forman desde el alma las lágrimas, la voz en general y más en concreto el lenguaje, la risa, los suspiros y muchas otras particularidades que se encuentran presentes en lo patognómico y en lo fisiognómico. En la fisiología, las vísceras y los órganos vienen considerados solamente como momentos del organismo animal, pero forman a la vez un sistema de la corporificación de lo espiritual y obtienen por ello una interpretación enteramente distinta.

§ 402

Las sensaciones, por causa de *su* inmediatez y de su ser halladas, son determinaciones *singulares* y *pasajeras*, modificaciones en la sustancialidad

del alma puestas en su ser-para-sí idéntico con la misma sustancialidad. Pero este ser-para-sí no es meramente un momento formal del sentir; el alma es en sí totalidad refleja de ese ser-para-sí: es sentir de la sustancialidad total que el alma es *en sí, dentro de sí misma*: alma *que siente*[695].

Para sensación y sentir [sentimientos], el uso lingüístico no nos ofrece una distinción precisa; con todo nunca se dice algo así como «sensación del derecho», «sensación de sí mismo», etc., sino «sentimiento del derecho» «sentimiento de sí»; la sensación se enlaza con la sensibilidad; se puede retener, por tanto, que la sensación destaca mayormente el lado de la pasividad, del *hallar*, o sea, de la inmediatez de la determinidad en el sentir, mientras que el sentimiento se refiere más al estar afectado de mismidad[696] que en ello se da.

## b. El alma que siente

§ 403

El individuo que siente[697] es la *idealidad simple*, la subjetividad del sentir. Es importante que el individuo *ponga* su sustancialidad (perfección que está-siendo solamente *en sí) como* subjetividad, tome posesión de sí y se haga poder de sí mismo para sí. El alma en cuanto siente ya no es meramente natural, sino individualidad interior; este su *ser-para-sí*, [que] en la totalidad solamente sustancial [es] primeramente formal, ha de hacerse autosuficiente y liberarse.

En ninguna parte como en el alma y todavía más en el espíritu es esencialísimo para la comprensión retener firmemente la determinación de la *idealidad*, [a saber] que ésta es *negación* de lo real, pero que lo real está a la vez conservado, está virtualiter[698] contenido, aunque no exista. Es la determinación que desde luego se nos presenta cuando atendemos a las representaciones o a la memoria. Todo individuo es una riqueza infinita de determinaciones de la sensibilidad, representaciones, conocimientos, pensamientos, etc.; pero *yo* soy por eso, sin embargo, algo enteramente *simple*; un pozo sin determinaciones en el que todo eso se conserva, sin EXISTIR. Sólo cuando *yo* me acuerdo *de una* representación, la saco de aquella interioridad a la EXISTENCIA, ante la conciencia. En las enfermedades sucede que reaparecen representaciones o conocimientos que se dicen olvidados desde muchos años, porque en todo ese largo tiempo no habían sido llevados a la

conciencia. No estábamos en posesión de ellos, ni llegan a ser poseídos luego, por esa reproducción que ha sucedido en la enfermedad, pero estaban en nosotros y siguen estando. Por eso el ser humano nunca puede saber cuántos conocimientos *tiene* de hecho *dentro de sí* a pesar de haberlos olvidado: no pertenecen a su realidad efectiva ni a su subjetividad en cuanto tal, sino solamente a su ser que-está-siendo en sí. Esta *interioridad simple* es y sigue siendo la individualidad en toda determinidad y mediación de la conciencia que más tarde se ponga en aquella interioridad. Aquí se debe mantener firme esta *simplicidad* del alma en primer término como sentiente y en la cual está contenida la corporeidad, contra la representación de esa corporeidad que la conciencia y el entendimiento tienen por una materialidad de uno-fuera-de-otro y fuera del alma. Del mismo modo que la *pluralidad* de las muchas *representaciones* no funda un uno-fuera-de-otro y una pluralidad real en el *yo*, tanto menos el uno-fuera-de-otro real de la corporeidad tiene verdad alguna para el alma sentiente. Sintiendo está ella *inmediatamente* determinada, lo está, por tanto, natural y corporalmente, pero el uno-fuera-de-otro y la pluralidad sensible de esto corporal vale tan poco para el alma como tampoco vale como algo real para el concepto, y por ello tampoco como un límite; el alma es el concepto *existente*, la EXISTENCIA de lo especulativo. Es, por consiguiente, simple unidad *omnipresente* en lo corporal; del mismo modo que la representación del cuerpo es *una* representación y la pluralidad infinita de su materialidad y de su organización está compenetrada hasta [hacerse] simplicidad de un concepto determinado, la corporeidad y con ella todo lo que es uno-fuera-de-otro por pertenecer a su esfera, está reducido en el alma sentiente a *idealidad*, es decir, a la *verdad* de la pluralidad natural. El alma es *en sí* la totalidad de la naturaleza, como alma individual es mónada; ella misma es la totalidad puesta de su mundo *particular*, de tal manera que este mundo encerrado en ella es lo que la llena y enfrentada a él sólo se relaciona consigo misma[699].

## § 404

Como *individual* el alma es *excluyente* en general y está poniendo la distinción *dentro de sí*. Lo que está llegando a ser distinto de ella no es todavía un objeto exterior, como lo es en la conciencia[700], sino que son las determinaciones de su totalidad sensante. En este juicio el alma es sujeto en general, su objeto es su [propia] *sustancia* que es a la vez su predicado. Esta sustancia no es el contenido de su vida natural, sino [que lo es] como contenido del alma individual repleta por la sensación; pero, puesto que ella en eso es a la vez *particular*, ese contenido es su mundo particular en tanto que tal mundo está incluido de manera implícita en la idealidad del sujeto.

Este escalón del espíritu es de suyo el escalón de su oscuridad, por cuanto sus determinaciones no se desarrollan hasta [llegar a ser] contenido consciente e inteligible; en esta medida ese escalón es formal en general. Recibe un interés peculiar en sí mismo en tanto que siendo *como forma*, viene a aparecer como [un] *estado* (§ 380) en el que puede hundirse de nuevo el desarrollo del alma ya ulteriormente determinado a conciencia y entendimiento. La forma más verdadera del espíritu que está EXISTIENDO de forma subordinada y abstracta contiene una inadecuación que es la *enfermedad*. En esta esfera hay que considerar a veces las configuraciones abstractas del alma de por

sí, y otras veces hay que considerarlas también como estados morbosos del espíritu, ya que éstos sólo pueden entenderse desde aquéllas.

## *α) El alma que siente en su inmediatez*

### § 405

*1)* La individualidad que siente es primeramente, desde luego, un individuo monádico, pero en cuanto *inmediato* no lo es todavía como *ello mismo*, no es sujeto reflejado hacia sí y es por ello *pasivo*. De este modo, su individualidad afectada de *mismidad* es un sujeto distinto de él, que puede ser [lo] incluso como otro individuo por cuya mismidad [el primer individuo] es íntimamente sacudido y enteramente determinado sin ofrecer resistencia alguna, como una sustancia que es solamente predicado sin autosuficiencia; este sujeto puede, por tanto, llamarse su *genio*.

Ésta es, cuando EXISTE de manera inmediata, la relación del niño en el cuerpo de la madre; una relación que no es meramente corporal ni meramente espiritual, sino *psíquica*, es decir, del alma. Hay dos individuos y, sin embargo, [están] en una unidad psíquica inseparada; uno de ellos no es aún uno *mismo*, todavía no es impenetrable, sino algo que no ofrece resistencia; el otro es su sujeto, el sí mismo *singular* de ambos. —La madre es el *genio* del niño ya que con esta palabra se suele en tender la totalidad del espíritu afectado de mismidad en tanto ella EXISTE *para sí* y constituye la sustancialidad subjetiva del otro que está puesto como individuo sólo de manera exterior; este último tiene solamente un ser-para-sí formal. Lo sustancial del genio es la entera totalidad de la existencia, de la vida y del carácter, no como mera posibilidad, capacidad o en-sí, sino como eficacia y actuación, como subjetividad concreta.

Si nos quedamos en lo espacial y material, con arreglo a lo cual el niño EXISTE como embrión dentro de sus membranas especiales, etc., y su conexión con la madre está mediada por el cordón umbilical y la placenta, entonces sólo la EXISTENCIA exterior anatómica y fisiológica entra en consideración [de manera] sensible y refleja; [sin embargo] para lo esencial, para la relación psíquica, aquella mediación y aquella exterioridad sensible y material carecen de toda verdad. En este contexto hay que tener ante los ojos no solamente la comunicación de determinaciones que tanto nos maravilla, las cuales se fijan en el niño por medio de vehementes alteraciones del ánimo, lesiones, etc., de la madre, sino [que se debe contemplar] el entero *juicio*[701] psíquico de la sustancia en el cual la naturaleza femenina puede partirse en dos, como ocurre con las monocotiledóneas en lo vegetal, y mediante el cual el niño ha recibido dentro de sí originariamente, sin serle *comunicadas*, tanto las disposiciones para la enfermedad como las otras disposiciones de la figura, del modo de sentir, del carácter, del talento, de la idiosincrasia, etc.

De esta relación *mágica* se presentan en otras partes, en el ámbito de la vida consciente y despierta, ejemplos esporádicos y huellas, p. e. entre amigos, particularmente entre amigas afectas de

debilidad nerviosa (una relación que puede llegar a configurarse como fenómenos magnéticos), entre personas unidas en matrimonio o miembros de una familia.

La totalidad sentimental tiene como mismidad suya una subjetividad distinta de ella la cual, en la forma citada de la EXISTENCIA inmediata de esta vida sentimental, es incluso otro individuo frente a ella. Pero la totalidad sentimental está destinada a elevar su ser-para-sí a subjetividad desde ella misma y dentro de una sola y misma individualidad. Tal subjetividad es entonces la conciencia despierta, inteligente y racional que habita en ella. Para ésta, aquella vida sentimental es el material sustantivo que-está-siendo solamente en sí, cuyo genio racional, autoconsciente y determinante ha devenido subjetividad despierta. Sin embargo, aquel núcleo del ser sentimental contiene no solamente lo que es de suyo natural carente de conciencia, el temperamento, etc., sino que recibe también (en la habituación, véase más adelante[702]) en su simplicidad envolvente, todos los demás vínculos y relaciones esenciales, determinaciones fijas y principios; recibe en general todo lo que pertenece al carácter y en cuya elaboración la actividad autoconsciente ha tenido la parte más importante; el ser sentimental es así en sí mismo alma perfectamente determinada. La totalidad del individuo de esta manera concentrada es distinta del despliegue EXISTENTE de su conciencia, de su imagen del mundo, de sus intereses desarrollados, inclinaciones, etc. Frente a este uno-fuera-de-otro mediado, aquella forma intensiva de la individualidad ha sido llamada el *genio*[703] el cual confiere la última determinación en el aparecer de mediaciones, intenciones o motivos en los que la conciencia desarrollada se publica. Esta individualidad concentrada aparece también de aquella manera que se llama *corazón* o *pasión*. De un ser humano se dice que no es apasionado cuando piensa y actúa con conciencia despierta de acuerdo con sus fines determinados, sean éstos grandes fines sustanciales o intereses pequeños e injustos, [mientras que] un ser humano se dice apasionado cuando deja más bien prevalecer su individualidad sentimental, aunque sea limitada, en cuyas particularidades reside él con su individualidad entera y de las que está completamente lleno. —Se puede decir, sin embargo, de esa sentimentalidad que no es tanto el genio cuanto el *indulgere genio*[704].

## § 406

*2)* La vida de sentimiento[705] como *forma o estado* del ser humano autoconsciente, [ya] educado y sensato, es una enfermedad en la que el individuo se relaciona *sin mediación* con el contenido concreto de sí mismo; y la conciencia sensata de sí mismo y de la conexión inteligible[706] del mundo la tiene el individuo como un estado distinto de aquél: *sonambulismo magnético*[707] y estados que le son próximos.

En esta exposición enciclopédica es imposible aportar todo lo que sería necesario para demostrar la determinación ya ofrecida [en el parágrafo] de aquel estado sorprendente que se provoca sobre todo por el magnetismo animal; [habría que aportar,] en efecto, las experiencias que se corresponden con tal determinación. Para este fin deberían aducirse ante todo fenómenos en sí mismos muy variados y muy distintos entre sí, [y ellos] bajo su aspecto universal. Si lo fáctico pudiera parecer [entonces] lo más necesitado de acreditación, ésta sería, sin embargo, inútil para aquellos [individuos incrédulos] por causa de los cuales se precisa [la prueba]. Éstos, en efecto, se facilitan extraordinariamente la cuestión declarando por las buenas como engaño e ilusión todas las

narraciones por infinitamente numerosas que sean y por bien avaladas que estén por la educación, el carácter, etc., de los testigos; están tan firmes en su comprensión apriorística, que contra esta actitud no sólo resulta inútil cualquier acreditación, sino que incluso llegan a negar lo que han visto con sus propios ojos. En este terreno, para creer lo que uno ve con sus propios ojos, y más todavía para comprenderlo, la condición básica consiste en no estar apresado por las categorías del entendimiento. —Permítaseme mencionar aquí los elementos principales de este asunto.

*αα)* Al ser *concreto* de un individuo le pertenece el conjunto de sus intereses básicos, de las relaciones empíricas, esenciales y particulares, que sostiene con los otros seres humanos y en general con el mundo. Esta totalidad constituye de tal manera *su* realidad efectiva, que le es *inmanente*, y antes la hemos llamado su *genio*[708]. Éste no es el espíritu libre que quiere y piensa; la forma sentimental bajo la cual el individuo se encuentra abismado y que aquí consideramos, es más bien la renuncia a su EXISTENCIA como espiritualidad que está-siendo cabe sí. La consecuencia siguiente, que se desprende de la determinación ya señalada referida al *contenido*, es que en el sonambulismo sólo entra en la conciencia el círculo del mundo individualmente determinado, de los intereses particulares y de las relaciones limitadas. El conocimiento científico o los conceptos filosóficos y verdades universales reclaman otro suelo, a saber, el pensamiento desarrollado que saliendo del torpor de la vida sentimental alcanza la conciencia libre; esperar del estado de sonambulismo revelaciones sobre ideas es necedad.

*ββ)* El ser humano con sentido y entendimiento sanos conoce de manera autoconsciente e inteligentemente esta efectiva realidad suya que constituye lo que llena en concreto su individualidad; la conoce despierto bajo la forma de la conexión que esa misma realidad guarda respecto de sus determinaciones como de un mundo exterior distinto de él y conoce también este mundo como una pluralidad igualmente *inteligible e interconexa en sí misma*. En sus representaciones subjetivas y en sus planes [el ser humano] retiene igualmente ante sus ojos este complejo inteligible de su mundo y la *mediación* de sus representaciones y fines con las EXISTENCIAS objetivas enteramente mediadas en sí mismas (cfr. § 398 N). —En todo ello, este mundo que se encuentra fuera de él tiene de tal modo sus hilos dentro de él, que aquello que el ser humano es *de suyo* real y efectivamente consiste en *estos mismos hilos*. De tal modo esto es así que él también muere en sí mismo, en tanto desaparecen estas exterioridades, si [es que] en sí mismo y de manera más expresa, mediante la religión, la razón subjetiva o el carácter, no es él autosuficiente e independiente de ellas. En este caso, el ser humano es menos capaz de esa forma [propia] del estado de sonambulismo del que venimos hablando. —En relación con el fenómeno de esa identidad, se puede recordar el efecto que puede tener la muerte de parientes queridos, amigos, etc., sobre los que se quedan atrás, a saber, que éstos mueren con el otro o se extinguen. (Así *Catón* no podía ya vivir después de la caída de la república romana[709], porque su efectiva realidad interior no estaba por encima de aquélla.) Nostalgia y cosas semejantes.

*γγ)* Pero en tanto lo que llena la conciencia, su mundo exterior y su relación con él, queda envuelto y, de este modo, el alma se abisma en el sueño (en el sueño magnético, catalepsia, otras enfermedades, p. e. del desarrollo de las mujeres, cercanía de la muerte, etc.), aquella *efectiva realidad inmanente* del individuo sigue siendo la misma totalidad sustancial como una *vida de sentimiento* que en sí misma está viendo o sabiendo. Porque la conciencia desarrollada, adulta y educada, es lo que se encuentra depuesto en aquel estado sentimental, conserva desde luego, junto con su contenido, lo formal de su ser-para-sí, un intuir y saber *formal* que no llega, sin embargo, hasta el juicio de la conciencia, mediante el cual su contenido es para ella como objetividad exterior cuando la conciencia está sana y despierta. De este modo, el individuo es la mónada que sabe su

realidad efectiva dentro de sí, la autointuición del genio. Por consiguiente, lo característico de este saber es que el mismo contenido que como realidad efectiva inteligible es objetivo para la conciencia sana y que, para ser conocido por la conciencia sensata, necesita de la *mediación* intelectual con todo su alcance, en esta inmanencia puede ser sabido por ella *inmediatamente*, puede ser *intuido*. Esta intuición es, por consiguiente, una *clarividencia* en tanto es saber en la sustancialidad indivisa del genio, y en tanto se encuentra en la *esencia* de la conexión, no está atado por tanto n las series de las condiciones mediadoras, exteriores una a una, que la conciencia sensata ha de recorrer y en atención a las cuales [esa conciencia] se encuentra limitada con arreglo a su propia singularidad exterior. Esta clarividencia *está expuesta*, sin embargo, a todas las *contingencias* propias del sentimiento, de la imaginación, etc., porque en su turbiedad el contenido no está explicitado como conexión inteligible, aparte de que en su intuición se introducen representaciones *extrañas* (véase más adelante). Por ello no hay por qué decidir si en lo visto por los videntes hay más verdad o más engaño. —Pero es absurdo considerar la intuición [propia] de ese estado como una elevación del espíritu y tenerlo por un estado verdaderamente capaz en sí mismo de conocimientos *universales*[*][710].

*δδ)* Una determinación esencial en esta vida de sentimiento, a la que falta la personalidad del entendimiento y voluntad, es ésta: que la vida de sentimiento es un *estado* de *pasividad* como lo es el estado del niño en el seno materno. Según este estado, por tanto, el sujeto enfermo se pone y permanece *bajo el poder de otro*, o sea, del *magnetiseur*[711], de tal manera que en esta conexión psíquica de los dos, el individuo sin mismidad, no efectivamente real de modo personal, tiene como conciencia suya subjetiva a la conciencia del otro individuo sensato; este otro es su alma subjetiva y presente, es su genio que puede incluso llenarle de contenidos. Que el individuo sonámbulo perciba en sí mismo sabores u olores que están presentes en aquél con el que se encuentra en *rapport*, que conozca otras intuiciones presentes en él, así como representaciones interiores y las conozca como propias, muestra esta *identidad sustancial* con otro de la que el alma es capaz, la cual es también, en cuanto concreta, verdaderamente inmaterial. En esta identidad sustancial, la subjetividad de la conciencia es solamente una y la individualidad del enfermo es desde luego un ser-para-sí, pero vacío, no presente a sí mismo ni efectivamente real; este sí mismo formal se llena, por consiguiente, con las sensaciones y representaciones del otro: ve, huele, saborea, lee, oye, también en el otro. Hay que notar todavía que bajo esta referencia, el sonámbulo llega a estar así en relación con dos genios y con un doble contenido, a saber, con el suyo propio y con el del *magnetiseur*. Ahora bien, queda indeterminado cuáles son las sensaciones o visiones que recibe, intuye y llega a conocer esta percepción formal que proceden de su propio interior o de la representación de aquel con quien está en *rapport*. Esta inseguridad puede ser la fuente de muchos engaños y explica entre otras cosas la diferencia necesaria que se da entre los modos de ver de los sonámbulos de distintos países y en el *rapport* que se establece con personas diferentemente educadas, respecto de enfermedades y los modos de curarlas, sobre medicamentos e incluso sobre categorías científicas y espirituales, etc.

*εε)* Del mismo modo que en esta sustancialidad sentiente no se presenta la oposición respecto de lo objetivo exterior, así también el sujeto está en el *interior* de sí mismo en esta compenetración en la que han desaparecido las particularidades del sentir, y eso de tal modo que cuando la actividad de los órganos de los sentidos está dormida, entonces el sentimiento común se determina a las funciones particulares y se ve, se oye, etc., con los dedos; en particular, con el epigastrio o con el estómago.

*Comprender* significa, para la reflexión propia del entendimiento, conocer la serie de *mediaciones* entre un fenómeno y otra existencia con la que está conexo, es decir, entender el llamado curso natural, esto es, de acuerdo con las leyes y relaciones de entendimiento (p. e. de causalidad, de razón suficiente, etc.). La vida de sentimiento, incluso cuando conserva el saber

meramente formal, como ocurre en los ya mencionados estados morbosos, es precisamente esta forma de la *inmediatez*, en la que no están presentes las distinciones entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la personalidad dotada de entendimiento y el mundo exterior que se le opone, ni las relaciones de finitud entre estos extremos. Concebir esta conexión falta de relación y sin embargo perfectamente plena, se hace imposible por la presuposición de personalidades autosuficientes una ante otra y ambas opuestas al contenido como mundo objetivo y [se hace imposible] en general por la presuposición de la absolutez del ser-uno-fuera-de-otro de lo espacial y material.

### *β) Sentimiento de sí*

§ 407

*1)* La totalidad que siente en tanto individualidad es esencialmente lo siguiente: distinguirse en sí misma y despertar *para el juicio dentro de sí*, con arreglo al cual esa totalidad tiene sentimientos *particulares* y como sujeto está referido a estas determinaciones suyas. El sujeto en cuanto tal las pone *dentro de él mismo* como sentimientos *suyos*. El sujeto está abismado en esta *particularidad* de las sensaciones y, al mismo tiempo, a través de la idealidad de lo particular se concluye ahí consigo como unidad subjetiva. De esta manera es *sentimiento de sí*, y esto lo es al mismo tiempo en el *sentimiento particular* solamente.

§ 408

*2)* Por causa de la *inmediatez* en la que el sentimiento de sí está todavía determinado, es decir, por causa del momento de la corporeidad que ahí no está aún separado de la espiritualidad, y siendo también el sentimiento mismo un sentimiento particular y, por consiguiente, una corporificación particular, el sujeto es todavía capaz de *enfermedad* a pesar de haberse configurado como conciencia intelectiva; o sea, que continúa empeñado en una *particularidad* de su sentimiento de sí que no es capaz de elaborar hasta la idealidad y sobrepasarla. El *sí mismo* repleto [que es propio] de la conciencia intelectiva es el sujeto como conciencia consecuente que está ordenándose y sosteniéndose a sí misma según su posición individual y la conexión con su mundo exterior ordenado e igualmente dentro de él. Pero permaneciendo cautivo de una determinidad particular, el sujeto no asigna a

ese contenido la posición razonable ni la subordinación que le corresponde dentro del sistema individual del mundo en que consiste un individuo. De esta manera el sujeto se encuentra en la *contradicción* entre su [propia] totalidad sistematizada en su conciencia y aquella determinidad particular no fluida en la totalidad, ni ordenada y subordinada: la *locura*.

En la consideración de la locura se ha de anticipar igualmente la conciencia educada y razonable que es a la vez sujeto y mismidad *natural* del *sentimiento de sí*. En esta determinación, la conciencia es capaz de precipitarse en la contradicción entre su subjetividad, de suyo libre, y una particularidad que no llega ahí a ser ideal y permanece rígida en el sentimiento de sí. El espíritu es libre y, por tanto, no es de suyo capaz de esta enfermedad. Fue considerado por la metafísica más antigua como *alma*, como *cosa*[712], y solamente como cosa, esto es, como algo *natural* y como *ente* es él capaz de locura, [o sea] de la finitud que se le agarra. Por esta razón, la locura es una enfermedad de lo psíquico, de lo corporal y lo espiritual inseparadamente; su comienzo puede parecer que procede más de una o de la otra parte, como asimismo la curación.

En tanto sano y cuerdo, el sujeto tiene conciencia presente[713] de la totalidad ordenada de su mundo individual, en cuyo sistema *subsume* él cada contenido emergente *particular* de la sensación, representación, deseo, inclinación, etc., y lo ordena en su lugar razonable; el sujeto es el *genio dominador* sobre estas particularidades. Es la misma distinción que entre estar despierto y soñar[714], pero aquí el sueño cae dentro de la misma vigilia de tal manera que se afilia al sentimiento de sí efectivamente real. Error y cosas parecidas es un contenido consecuentemente asumido en aquella conexión objetiva. Pero frecuentemente es difícil decir en concreto en qué punto el error comienza a ser desatino. Así, una pasión violenta de odio, etc., pero con un contenido [objetivo] insignificante y contraria a la cordura, que hay que suponer superior [a la pasión], y al dominio de sí, puede aparecer como un estar-fuera-de-sí [propio] de la demencia. Ésta, sin embargo, contiene esencialmente la *contradicción* de un sentimiento corporal que ha llegado a *estar-siendo frente* a la totalidad de las mediaciones que la conciencia es. El espíritu determinado como meramente *siendo*, en tanto ese ser no está disuelto en la conciencia, está enfermo. —El contenido, que queda suelto[715] en esta naturalidad suya, son las determinaciones egoístas del corazón, la vanidad, el orgullo y las otras pasiones, las imaginaciones y esperanzas, el amor y el odio del sujeto. Esto terrenal se suelta en la medida en que disminuye el poder sobre lo natural de la cordura y lo universal, de los principios teoréticos o morales; poder que somete lo terrenal y lo mantiene oculto; pues en sí está presente esta malicia en el corazón porque éste como inmediato es natural y egoísta. Es el genio maligno del ser humano que se hace dominante en la locura, pero [siempre] en oposición y contradicción contra lo mejor y lo racional que se da a la vez en el ser humano, de modo que este estado es perturbación y desgracia del espíritu dentro de sí. —Por consiguiente, el verdadero tratamiento psíquico retiene también firmemente el punto de vista de que la locura no es una *pérdida* abstracta de la razón, ni por el lado de la inteligencia ni por el de la voluntad y la responsabilidad de ésta, sino que es sólo locura[716], sólo contradicción en la razón todavía presente, del mismo modo que la enfermedad física tampoco es una pérdida abstracta, es decir, total de la salud (eso sería la muerte), sino una contradicción en ella. Este tratamiento humano, esto es, un tratamiento tan benevolente como racional (*Pinel*[717] merece el mayor reconocimiento por los méritos que ha contraído a este respecto) supone que el enfermo es racional y tiene ahí el asidero firme por el cual el tratamiento prende en el

enfermo, del mismo modo que en lo corporal el asidero es la vitalidad que en cuanto tal contiene salud todavía.

## *γ) El hábito*[718]

§ 409

El sentimiento de sí, abismado en la particularidad de los sentimientos (tanto de las simples sensaciones como de los deseos, impulsos, pasiones y sus satisfacciones) es indistinto respecto de éstos. Pero el sí mismo es, en sí, simple referencia a sí de la idealidad, universalidad formal, y ésta es verdad de lo particular. En cuanto [es] tal universalidad, hay que poner el sí mismo en esta vida de sentimiento; él es así la *universalidad que está-siendo para sí* y que está distinguiéndose de la particularidad. Esta universalidad no es la verdad plena de las sensaciones determinadas, de los deseos, etc., pues el contenido de todo esto no entra aquí aún en consideración. En esta determinación, la particularidad es también formal y es solamente el *ser particular* o inmediatez del alma frente a su abstracto ser-para-sí, asimismo formal. Este ser particular del alma es el momento de su *corporeidad* con la cual aquí ella rompe, se distingue de la corporeidad como *simple* ser de ella, y es como sustancialidad subjetiva ideal de esa corporeidad, del mismo modo que en su concepto que estaba-siendo-en-sí (§ 389), el alma sólo era la sustancia de la corporeidad en cuanto tal.

Este ser-para-sí abstracto del alma en su corporeidad no es todavía yo, no es la EXISTENCIA de lo universal que está-siendo para lo universal. Es la corporeidad repuesta a su pura *idealidad*, corporeidad que le adviene así al alma en cuanto tal; o sea, del mismo modo que espacio y tiempo, como lo uno-fuera-de-otro abstractos y, por tanto, como espacio y tiempo vacíos, son sólo formas subjetivas, puro intuir, igualmente aquel puro *ser*, en tanto en él ha sido superada la particularidad de la corporeidad, esto es, la corporeidad inmediata en cuanto tal, es el ser-para-sí que es el intuir enteramente puro e inconsciente, pero que es [también] fundamento de la conciencia hacia la que se dirige [el-ser-para-sí] en sí mismo en tanto ha superado la corporeidad de la que es sustancia subjetiva y que es aún para la misma conciencia, [precisamente] como límite, y así está puesto como sujeto para sí.

§ 410

Que el alma se hace así ser abstracto universal, y que lo particular de los sentimientos (también de la conciencia) se reduzca a una determinación que solamente *está-siendo* en ella, es el *hábito*. De esta manera el alma tiene *en posesión* el contenido, y de tal modo lo contiene en ella que en esas determinaciones no está como sentiente, no está distinguiéndose de ellas en relación a ellas abismada aún en ellas, sino que las tiene dentro de sí inconscientemente, sin sentirlas, y en ellas se mueve. Es *libre* respecto de ellas en tanto en ellas no se interesa ni se ocupa; EXISTIENDO en estas formas como posesión suya, el alma está abierta a otras actividades y ocupaciones tanto de la sensación como de la conciencia del espíritu en general.

Este figurarse de lo particular o corporal de las determinaciones del sentimiento en el *ser* del alma aparece como una *repetición* de las mismas, y la generación del hábito como una *ejercitación*. Pues este ser, como universalidad abstracta referida a lo particular natural que se pone en esta forma, es la universalidad de la reflexión (§ 175): uno y lo mismo como lo mucho exterior del sentir reducido a su unidad, [y] esta unidad abstracta como *puesta*.

El hábito es, como la memoria, un punto difícil en la organización del espíritu; el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí, como la memoria es el mecanismo de la inteligencia. Las cualidades *naturales* y los cambios [propios] de la edad, del dormir y del estar despierto, son inmediatamente naturales; el hábito es la determinidad (convertida en mecánica, en naturalidad que-está-siendo) del sentimiento, y [lo es] también de la inteligencia, de la voluntad, etc., en tanto éstas pertenecen al sentimiento de sí. El hábito se ha llamado con razón una segunda naturaleza[719]. *Naturaleza*, puesto que es un ser inmediato del alma; *segunda*, ya que es una inmediatez *puesta* por el alma, una figuración y entrenamiento de la corporeidad que adviene a las determinaciones del sentimiento en cuanto tales y a las determinidades representativas de la voluntad en cuanto corporificadas (§ 401).

En el hábito, el ser humano está bajo el modo de la EXISTENCIA natural y en él, por consiguiente, como no libre; libre empero en tanto habiendo sido depuesta por el hábito la determinación natural de la sensación a puro ser *suyo*, el ser humano ya no está en diferencia frente a esta determinación, y por tanto tampoco está en el interés, ocupación o dependencia que se le oponen. La falta de libertad en el hábito es, por una parte, meramente *formal*, en tanto éste sólo pertenece al ser del alma, y por otra parte es meramente *relativa* en tanto que propiamente sólo tiene lugar en los hábitos *malos*, o en tanto que otro fin se contrapone a un hábito en general; el hábito de lo justo en general, de lo ético, tiene el contenido de la libertad. —La determinación esencial es la *liberación* que por medio del hábito el ser humano obtiene, respecto de las sensaciones por las que se ve afectado. Las distintas formas del hábito pueden ser determinadas de la manera siguiente: *1)* La sensación *inmediata* en tanto negada, puesta como indiferente. El *endurecimiento* frente a sensaciones externas (frío, calor, cansancio de los miembros, etc., sabores agradables, etc.), así como

el endurecimiento del ánimo contra la desdicha, es un vigor en tanto que, sintiéndose de todas maneras por los seres humanos el frío, etc., y la desdicha, esa afección ha sido depuesta a exterioridad e inmediatez solamente; el ser *universal* del alma se recibe ahí como *abstracto* de suyo, y el sentimiento de sí en cuanto tal, la conciencia, la reflexión o cualquier otro fin o actividad ya no están enredados con aquellas afecciones. *2)* Indiferencia frente a la *satisfacción*; los deseos e impulsos se embotan por la *costumbre* de su satisfacción; ésta es la liberación racional de los mismos; Prenuncia monástica y la violencia no liberan de ellos ni son racionales según el contenido; se comprende de suyo que con eso los impulsos se conservan como determinidades finitas según su naturaleza y que tanto los impulsos como su satisfacción están subordinados como momentos en la racionalidad de la voluntad. *3)* En el hábito como *habilidad* no sólo se debe mantener firme de suyo el ser abstracto del alma, sino que habiéndose hecho valer como un fin subjetivo *en* la corporeidad, ésta debe subordinarse a aquel fin y universalizarse. Frente a esa determinación interior del alma subjetiva, la corporeidad está determinada como ser *inmediatamente exterior* y límite: [es] la ruptura más determinada del alma como simple ser-para-sí en sí misma contra su primera naturalidad e inmediatez; con ello el alma ya no se encuentra en la primera identidad inmediata, sino que como exterior, debe ser primeramente depuesta a ella. La corporificación de las sensaciones determinadas es también ella misma una corporificación determinada (§ 401) y la corporeidad inmediata es una *posibilidad particular* para un fin determinado, es decir, un aspecto particular de su distintividad en la corporeidad, un órgano particular de su sistema orgánico. La figuración de ese fin en el seno de este sistema consiste en lo siguiente: que la idealidad que-está-siendo *en sí* de lo material en general y de la corporeidad determinada ha sido *puesta* como [tal] idealidad para que el alma, de acuerdo con la determinidad de su representación y querer, *exista* como sustancia en esa determinidad. De esta manera, en la habilidad, la corporeidad se ha hecho entonces universalmente válida[720] e instrumento, de modo que tal como está en mí la representación (p. e. una serie de notas musicales) la ha exteriorizado también el cuerpo sin resistencia y con fluidez.

La forma del hábito abarca todas las clases y escalones de la actividad del espíritu; la más exterior, la determinación espacial del individuo de que se mantenga *erguido*, se ha hecho hábito por su voluntad: una postura *inmediata e inconsciente* que siempre sigue siendo COSA de su voluntad permanente; el ser humano se mantiene en pie solamente porque quiere y en tanto quiere, y sólo mientras él inconscientemente lo quiere. Igualmente el *ver*, etc., es el hábito concreto que une *inmediatamente*, en un simple acto, las múltiples determinaciones de la sensación, de la conciencia, de la intuición, del entendimiento, etc. Id pensamiento enteramente libre, activo en el puro elemento de sí mismo, necesita igualmente del hábito y de la soltura, necesita de esa forma de la *inmediatez* mediante la cual el pensamiento es propiedad no impedida, y está empapada de mi *yo mismo singular*. Sólo mediante ese hábito *existo* yo, en cuanto pensante, para mí. Incluso esta inmediatez del ser-cabe-sí pensante contiene corporeidad (falta de costumbre o pensar mucho tiempo producen dolor de cabeza); el hábito disminuye esta sensación en tanto convierte la determinación natural en una inmediatez del alma. —Pero el hábito desarrollado y activo en lo espiritual en cuanto tal es el *recuerdo* y la *memoria* que más abajo[721] hemos de considerar con más detalle.

Se suele hablar con desprecio del hábito, tomándolo como algo sin vida, contingente y particular. El contenido enteramente contingente es desde luego susceptible de recibir la forma del hábito, como cualquier otro contenido, y es el hábito de vivir lo que nos lleva a la muerte o, [dicho] de manera enteramente abstracta, es la muerte misma. Pero al mismo tiempo el hábito es lo más esencial de la *existencia* de toda espiritualidad en el sujeto individual, para que el sujeto, como *inmediatez* concreta, sea como idealidad *anímica*, para que el contenido religioso, moral, etc., le *pertenezca* a él en tanto es

*este sí mismo*, en tanto es *esta* alma, y no esté en él como mero *en sí* (como disposición), ni como sensación transitoria o representación, ni tampoco como interioridad separada del hacer y de la realidad efectiva, sino que sea su ser. —En los tratados científicos sobre el alma y sobre el espíritu, el hábito se suele pasar por alto, sea [porque se lo considera] algo despreciable, sea quizá también porque es una de las determinaciones más difíciles.

## c. El alma efectivamente real

§ 411

En su corporeidad enteramente formada y hecha propia, el alma es pura sí como *singular*, y la corporeidad es de esta manera la *exterioridad* en manto predicado, en el cual el sujeto se refiere solamente a sí mismo. Esta exterioridad no se representa, sino que [lo que] se representa [es] el alma, mientras [el cuerpo] es su *signo*. El alma, en tanto es esta identidad de lo interior y lo exterior (que está sometido a aquél), es *efectivamente real*, en su corporeidad, tiene su figura libre en la cual *se* siente y *se* da a sentir y que, en cuanto obra de arte del alma, posee expresión *humana*, patognómica y fisiognómica[722].

A la expresión humana le pertenece p. e. la figura erecta en general, la forma particular de la mano como instrumento absoluto, de la boca, de la risa, del llanto, etc., así como el matiz espiritual derramado sobre el todo [del cuerpo] que lo da a conocer como exterioridad de una naturaleza superior. Este matiz es una modificación tan tenue, tan indeterminada e inefable, porque la figura según su exterioridad es algo inmediato y natural y, por ello, sólo puede ser un *signo* indeterminado y enteramente imperfecto del espíritu, y no es capaz de representarlo tal como es para sí mismo como *universal*. Para el animal, la figura humana es la suprema, el modo como el espíritu le aparece. Pero para el espíritu, esta figura es solamente el *primer* fenómeno suyo, y el *lenguaje* es, de manera inmediata, su expresión más perfecta. La figura es precisamente su EXISTENCIA más próxima, pero para él es a la vez, en su determinidad fisiognómica y patognómica, algo *contingente*; querer elevar la fisiognómica y sobre todo la craneoscopia a *ciencias* fue una de las ocurrencias más vacías, más vacía que una *signatura rerum* que pretendía conocer el poder curativo de las plantas por su figura[723].

§ 412

*En sí* la materia no posee ninguna verdad en el alma; en tanto está-siendo-para-sí, el alma se separa de su ser inmediato y se lo contrapone como corporeidad que no puede oponer ninguna resistencia a su figuración

por el alma. El alma que se ha contrapuesto su ser, que lo ha superado y lo ha determinado como suyo, ha perdido la significación de *alma*, es decir, la significación de *inmediatez* del espíritu. El alma efectivamente real, en el *hábito* del sentir y de su sentimiento *concreto* de sí, es en sí la idealidad que es para sí de sus determinaciones, *interiorizada* en sí misma en su exterioridad y referencia infinita a sí misma. Este ser-para-sí de la universalidad líbre es el superior despertar del alma al *yo*, a la universalidad abstracta, en tanto ella es *para* la universalidad abstracta, la cual es así *pensamiento* y *sujeto* para sí, y precisamente sujeto determinado de su juicio, en el cual el sujeto excluye de sí la totalidad natural de sus determinaciones como un OBJETO, como un mundo que *le* es *exterior*, y se refiere a sí de tal modo que en ese mundo está inmediatamente reflejado hacia sí: la *conciencia*.

# B
# LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU
# La conciencia

§ 413

La conciencia constituye el escalón de la reflexión o de la *relación* del espíritu, o sea, de él como *fenómeno*[724]. «Yo» es la referencia infinita del espíritu a sí, pero como referencia *subjetiva* o como *certeza*[725] *de sí mismo*; la identidad inmediata del alma natural se ha elevado a esta pura identidad ideal consigo, y el contenido de aquélla es [ahora] *objeto*[726] para esta reflexión que-está-siendo para sí. La pura y abstracta libertad para sí desprende de sí su determinidad, la vida natural del alma, como [algo] igualmente libre, como *objeto autosuficiente*, y de éste como *exterior al yo* es de lo que «yo» primeramente sabe y es así conciencia. «Yo», en tanto [es] esta negatividad absoluta, es *en sí* la identidad en el ser-otro; «yo» es él mismo y abarca [a la vez] el objeto como algo *en sí* superado; el yo es *un*

lado de la relación y la relación *entera*; es la *luz* que se manifiesta [a sí misma] y [manifiesta] además [lo] otro.

§ 414

La identidad del espíritu consigo, tal como está primeramente puesta, [o sea,] como yo, es solamente su idealidad formal y abstracta. [Estando] como *alma* en la forma de universalidad *sustancial*, el espíritu es ahora la reflexión-hacia-dentro-de-sí subjetiva, referida a esa sustancialidad como a lo negativo de sí [que es] para él un más allá y algo oscuro. La conciencia es, por tanto, como [lo es] la relación en general, la *contradicción* entre la autosuficiencia de ambos lados y la identidad de ellos en la que ambos están superados. El espíritu en tanto yo es *esencia*, pero en tanto en la esfera de la esencia la realidad está puesta como siendo inmediatamente y a la vez como ideal, el espíritu como conciencia es solamente el *aparecer* del espíritu.

§ 415

Puesto que el yo solamente es *para sí* como identidad formal, por eso el movimiento *dialéctico* del concepto, la determinación progresiva de la conciencia, no es para ella como una actividad *suya*, sino que esta determinación es, en sí y para la conciencia, [un] cambio del OBJETO. La conciencia aparece, por tanto, distintamente determinada con arreglo a la variación del objeto dado, y la formación progresiva de ella [aparece por ende] como un cambio de las determinaciones de su OBJETO. Yo, el sujeto de la conciencia, es pensar; la progresiva determinación lógica del objeto es *lo idéntico en sujeto* y *objeto*, [es] la conexión absoluta de esa determinación, aquello con arreglo a lo cual el OBJETO es lo suyo del sujeto.

La filosofía kantiana puede considerarse de la manera más exacta como aquella que ha aprehendido el espíritu como conciencia y que contiene [por tanto] determinaciones [propias] de la fenomenología [del espíritu], no de la filosofía del mismo. La filosofía kantiana contempla «*yo*» como referencia a algo que está más allá, lo que en su determinación abstracta se llama la cosa-en-sí[727]; y solamente con arreglo a esa finitud capta por un igual la inteligencia y la voluntad. Cuando en el concepto de la facultad *reflexionante* de juzgar, llega precisamente a la *idea* del espíritu, a la objetividad-sujeto, a un *entendimiento intuitivo*, etc., así como cuando alcanza la idea de la naturaleza[728], incluso [entonces] esta idea viene depuesta de nuevo a fenómeno, es decir, a una

máxima subjetiva (véase § 58, Introd.[729]). Por ello hay que considerar como un sentido correcto de esta filosofía, el haber sido entendida por *Reinhold* como una teoría de la *conciencia*, dando a ésta el nombre de *facultad de representar*[730]. La filosofía *fichteana* tiene el mismo punto de vista y «no-yo» está sólo determinado como *objeto* del yo[731], está sólo determinado en la *conciencia*; sigue siendo tropiezo infinito, es decir, *cosa-en-sí*. Ambas filosofías muestran, por consiguiente, que no han llegado al *concepto* ni al *espíritu* tal como él es *en y para sí*, sino que sólo han llegado a él tal como es con referencia a un otro.

Por lo que se refiere al *spinozismo*, hay que advertir, por el contrario, que el espíritu, en el juicio en virtud del cual se constituye como yo o como subjetividad libre frente a la determinidad, sale de la sustancia[732]; y la filosofía, en tanto ese juicio es para ella determinación absoluta del espíritu, sale del spinozismo[733].

§ 416

La meta del espíritu como conciencia consiste en hacer idéntico este fenómeno suyo con su esencia, [o, lo que es lo mismo,] en elevar *la certeza de sí mismo a la verdad*. La *existencia* que el espíritu tiene en la conciencia, tiene su finitud en que esa EXISTENCIA sólo es la referencia formal a sí, sólo es certeza; porque el objeto está determinado sólo abstractamente como lo *suyo*, o [también] porque el espíritu en el objeto solamente está reflejado adentro de sí como yo abstracto; por ello esta EXISTENCIA tiene aún un contenido que no es como el [propio] suyo.

§ 417

Los peldaños de esta elevación de la certeza a la verdad son los siguientes: El espíritu es:

*a*. *conciencia* en general que tiene un objeto [enfrente],

*b*. *autoconciencia*, para la cual el objeto [enfrentado] es *yo*,

*c*. unidad de la conciencia y la autoconciencia, o sea, que el espíritu intuye el contenido del objeto como a sí mismo y se intuye a sí mismo como determinado en y para sí: *razón*, *el concepto del espíritu*.

## a. La conciencia en cuanto tal

## *α) La conciencia sensible*

§ 418

La conciencia es primeramente la conciencia *inmediata* y su referencia al objeto [enfrentado] es por consiguiente la simple certeza no mediada del mismo; el objeto mismo, por tanto, también como inmediato, en cuanto *está-siendo* y está reflejado adentro de sí, está ulteriormente determinado como inmediatamente *singular*: conciencia *sensible*.

La conciencia como relación contiene solamente las categorías pertenecientes al yo abstracto o pensamiento formal que para la conciencia son determinaciones del objeto (§ 415). La conciencia sensible, por tanto, sólo sabe del objeto como de un *ente, algo, cosa EXISTENTE, singular*, etc. El objeto aparece como lo más rico en contenido, pero es lo más pobre en pensamientos. Aquella rica plenitud está constituida por las determinaciones del sentimiento; éstas son la *materia* de la conciencia (§ 414), lo sustancial y cualitativo que en la esfera antropológica *es* el alma y que ésta encuentra *dentro de sí*. La reflexión del alma-adentro-de-sí, yo, separa de sí esta materia y le confiere primeramente la determinación del *ser*. —La singularidad espacial y temporal, *aquí* y *ahora*, como yo determiné el objeto de la conciencia sensible en la *fenomenología del espíritu*, pág. 25 y ss.[734], pertenece propiamente a la intuición. El OBJETO hay que tomarlo aquí primeramente sólo con arreglo a la relación que guarda con la *conciencia*, es decir, como algo *exterior* a ella, sin estar determinado aún como exterior en sí mismo o como ser-exterior-a-sí.

§ 419

Lo *sensible*, como un algo, deviene un *otro*; la reflexión del *algo* adentro de sí, la cosa, tiene *muchas* propiedades y como singular tiene en su inmediatez *numerosos predicados*. Lo *singular mucho* se hace, por tanto, un *ancho*: una multitud de *referencias*, de *determinaciones de la reflexión* y *universalidades*. Esto son determinaciones lógicas puestas por el pensamiento pensante, es decir, aquí, por el yo. Pero para éste, el objeto en tanto está apareciendo ha cambiado. La conciencia sensible, en esta determinación del objeto, es *percepción*.

## *ß) La percepción*

§ 420

La conciencia que ha salido más allá de la sensibilidad quiere *tomar* el objeto en su *verdad*[735], no meramente como inmediato sino como mediado, reflejado adentro de sí y como universal. El objeto es, por tanto, un enlace de determinaciones sensibles y de determinaciones de pensamiento extendidas, relaciones concretas y conexiones. Con ello, la identidad de la conciencia con el objeto ya no es la identidad abstracta de la *certeza*, sino la identidad *determinada*, un *saber*[736].

El escalón más determinado de la conciencia en el que la *filosofía kantiana* aprehende el espíritu, es la *percepción*[737], la cual constituye en general el punto de vista de nuestra *conciencia ordinaria* y, más o menos, el de las *ciencias*. Se parte de certezas sensibles de apercepciones singulares u observaciones que deben elevarse a verdad considerándolas en su referencia y reflexionando sobre ellas, hasta que lleguen a ser en general algo a la vez necesario y universal con arreglo a categorías determinadas, [esto es,] *experiencias*.

§ 421

Esta unión de lo singular y lo universal es mezcla, porque lo singular sigue siendo el ser que subyace como *fundamento* y permanece firme frente a lo universal, al que está a la vez referido. Esta unión es, por tanto, la contradicción de muchas caras; es en general la contradicción entre las cosas *singulares* de la apercepción sensible, que deben constituir *el fundamento* de la experiencia universal, y la *universalidad* que debe ser más bien la esencia y el fundamento[738]; contradicción entre la *singularidad* que constituye la *autosuficiencia* tomada con su contenido concreto, y las *propiedades* múltiples, que libres más bien de esta atadura negativa y sueltas unas de otras, son *materias universales* autosuficientes (véase § 123 y ss.[739]). Propiamente ocurre aquí de la manera más concreta, en tanto el algo está determinado como *OBJETO* (§ 194 y ss.), la contradicción [propia] de lo finito a través de todas las formas de las esferas lógicas.

## ***γ) El entendimiento***

§ 422

La *verdad* próxima del percibir consiste en que el objeto es más bien *fenómeno*, y la reflexión-adentro-de-sí de este objeto es por el contrario algo *interior* que está-siendo para sí y universal. La conciencia de este objeto es el *entendimiento.* —Aquello *interior* es, por una parte, la pluralidad superada de lo sensible y, de esta manera, [es] la identidad abstracta, pero, por otra parte, lo interior contiene también por eso la pluralidad, pero como *simple distinción interna* que en el cambio del fenómeno permanece idéntica consigo. Esta distinción simple es el reino *de las leyes* del fenómeno, su copia universal y quieta.

§ 423

La ley, [que es] primeramente la relación entre determinaciones universales y permanentes, tiene su necesidad en ella misma, en tanto su distinción es interna; cada una de las determinaciones, como distinta de las otras de modo no exterior, reside ella misma inmediatamente en las otras. Y la distinción interior, de esta manera, es en verdad la distinción en sí misma o la *distinción que no lo es.* —En esta determinación formal en general, la conciencia, que como tal contiene la *autosuficiencia* del sujeto y del objeto, uno ante otro, ha desaparecido *en sí*, «Yo», en cuanto enjuiciados tiene ante sí un objeto que no es distinto de él —*sí mismo*—: *autoconciencia*.

## b. La autoconciencia

§ 424

La verdad de la conciencia es la *autoconciencia*, y ésta el fundamento de aquélla, de tal modo que en la EXISTENCIA toda conciencia de otro objeto es autoconciencia; yo sé del objeto como de algo mío (él es mi representación), yo sé de mí por tanto en él. —La expresión de la autoconciencia es yo = yo; *libertad abstracta*, idealidad pura. —La autoconciencia está así sin realidad pues ella misma, que es objeto suyo, no es un tal, ya que no se da ninguna distinción entre ella y su objeto.

§ 425

La autoconciencia abstracta es la *primera* negación de la conciencia; se encuentra también afectada, por tanto, por un OBJETO exterior que es formalmente la negación de ella; es por eso, a la vez, el peldaño precedente, conciencia; y es la contradicción entre ella misma como autoconciencia, y ella misma como conciencia. En tanto la conciencia, y en general la negación, está ya en sí superada en el yo = yo[740], la autoconciencia como esta certeza de sí misma frente al OBJETO es el *impulso* a poner lo que ella es en sí, es decir, es el impulso a dar contenido y objetividad al saber de sí abstracto, y viceversa, el impulso a liberarse de su sensibilidad, a superar la objetividad dada y a ponerse idéntica consigo; las dos cosas son una y la misma, a saber, la identificación de su conciencia y autoconciencia.

### *α) El deseo*

§ 426

La autoconciencia en su inmediatez es un *singular* y *deseo*; es la contradicción de su abstracción, que debe ser objetiva; o de su inmediatez que tiene la figura de un OBJETO exterior y debe ser subjetiva. Para la certeza de sí que ha brotado del superar de la conciencia, el OBJETO está determinado como algo nulo, y para la referencia de la autoconciencia al OBJETO es igualmente nula la idealidad abstracta de la autoconciencia.

§ 427

Por consiguiente, la autoconciencia está *en sí* en el objeto que en esta referencia es adecuado al impulso. En la negación de los dos momentos unilaterales, como actividad propia del yo, esa identidad deviene *para* el mismo. El objeto no puede oponer ninguna resistencia a esta actividad en tanto en sí y para la autoconciencia [es] lo carente de sí mismo; la dialéctica que es su naturaleza, superarse, EXISTE aquí como aquella actividad del yo.

El OBJETO dado viene ahí puesto de manera tan subjetiva como la subjetividad [misma] enajena su unilateralidad y se hace objetiva.

§ 428

El producto de este proceso es, a saber, que el yo se concluye consigo y habiéndose así satisfecho *para sí*, es efectivamente real. Primeramente y con arreglo al lado externo, en este regreso [a sí] el yo sigue estando determinado como singular, y se ha mantenido como tal porque se refiere tan sólo negativamente al objeto carente de mismidad y éste, en su tanto, sólo es devorado. En su satisfacción, el deseo es así *destructivo* en general, del mismo modo que con arreglo a su contenido es meramente *egoísta*; y puesto que la satisfacción sólo ha sucedido en lo singular, y éste es efímero, en la satisfacción el deseo se reproduce.

§ 429

Pero el sentimiento de sí que deviene para el singular en la satisfacción no se queda, por su lado interno o *en sí*, en el *ser-para-sí* abstracto o solamente en su singularidad, sino que, siendo la negación de la *inmediatez* y de la singularidad, el resultado contiene la determinación de la *universalidad* y de la *identidad* de la autoconciencia con su objeto. El juicio o disyunción[741] de esta autoconciencia es la conciencia de un OBJETO *libre* en el cual [el] yo tiene el saber de sí en tanto que yo, pero que está también aún fuera de él.

### *β) La autoconciencia que reconoce*

§ 430

Es una autoconciencia para una autoconciencia, primeramente y de manera *inmediata* como un otro para un *otro*. Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en él como yo, pero también [intuyo] en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y

autosuficiente frente a mí. La superación de la *singularidad* de la autoconciencia fue la primera superación; con ella se ha determinado solamente como *particular.* —Esta contradicción da el impulso a *mostrarse* como sí mismo libre y a estar *ahí* para el otro en cuanto tal: el proceso del *reconocimiento*.

§ 431

Este proceso es una *lucha*, puesto que yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí otro existir-ahí inmediato; por consiguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya. Igualmente yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ello, dé existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es a la vez la corporeidad de la autoconciencia, corporeidad en la que la autoconciencia, como en su signo e instrumento, tiene su propio *sentimiento de sí* y su ser *para otro*, así como la referencia que la media con ellos.

§ 432

La lucha del reconocimiento es, por tanto, a vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone en *peligro* la vida de la otra y se expone así ella misma; pero sólo *en peligro*, pues también cada una de ellas está dirigida a la conservación de su vida como existencia de su libertad. La muerte de uno, que por una parte resuelve la contradicción mediante la negación abstracta (y por ende, cruda) de la inmediatez, es así por el ludo esencial, es decir, por el lado de la existencia del reconocimiento (que de esta manera queda al mismo tiempo suprimido[742]) una nueva contradicción y superior a la primera.

§ 433

Siendo la vida tan esencial como la libertad, la lucha se acaba primeramente, como negación *unilateral*, en la desigualdad, esto es, que uno de los que luchan prefiere la vida, se conserva como autoconciencia

singular, pero renuncia a su ser-reconocido, mientras el otro se mantiene firme en su referencia a sí mismo y es reconocido por el primero como por aquel [que queda] sometido: la *relación* del *señorío* y la *servidumbre*.

La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el *fenómeno* con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados. La *violencia*[743] que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del *derecho*, aunque sea momento *necesario* y *justificado* del tránsito desde el *estado* de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el *comienzo fenoménico* o exterior de los estados, no su *principio sustancial*.

§ 434

Puesto que el [término] medio [de la relación] del señorío, el siervo, tiene que ser igualmente mantenido en su vida, esta relación es por una parte *comunidad* de la necesidad[744] y del cuidado por su satisfacción. En lugar de la destrucción brutal del OBJETO inmediato, accede la adquisición, conservación y elaboración del mismo, como mediación en la que se concluyen los dos extremos de la autosuficiencia y la falta de ella: la forma de la universalidad en la satisfacción de la necesidad[745] es un medio *duradero* y una previsión que mira al futuro y lo asegura[746].

§ 435

En segundo lugar y con arreglo a la distinción [entre ellos] el señor tiene en el siervo y en su servicio la intuición de la validez de su ser-para-sí *singular*, y [la tiene] precisamente por medio de la superación del ser-para-sí inmediato; superación, sin embargo, que viene a dar en un otro. Pero éste (el siervo) en el servicio del señor se mata trabajando [y mata] su querer particular y obstinación, supera la inmediatez interior del deseo y hace de esta enajenación y del temor al señor el principio de la sabiduría[747], a saber, el paso a la *autoconciencia universal*.

## *γ) La autoconciencia universal*

§ 436

*La autoconciencia universal*[748] es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta, pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre.

Esta reaparición[749] universal de la autoconciencia, el concepto, el cual se sabe como subjetividad idéntica consigo en su objetividad, y que por ello se sabe universal, es la forma de la conciencia de la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del estado; lo es igualmente de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama. Pero este *aparecer* de lo sustancial puede también separarse de lo sustancial y mantenerse de por sí como honor sin contenido, prestigio hueco, etc.

§ 437

Esta unidad de la conciencia y la autoconciencia contiene primeramente a los singulares apareciendo cada uno en el otro. Pero la distinción entre ellos es, en esta identidad, la variedad enteramente indeterminada o, más bien, una distinción que no es tal. La verdad de las dos es por consiguiente la universalidad y objetividad de la autoconciencia, universalidad y objetividad que está-siendo en y para sí: la *razón*.

La razón, en tanto es la *idea* (§ 213) aparece aquí en la determinación de que la oposición entre concepto y realidad en general, cuya unidad es la idea, ha tenido aquí la forma más precisa del concepto que ESTÁ-EXISTIENDO para sí, de la conciencia y del objeto exteriormente presente ante ella.

## c. La razón

§ 438

La verdad que está-siendo en y para sí, verdad que es la razón, es la simple *identidad* de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y universalidad. La universalidad de la razón tiene, por tanto, la significación del *objeto* meramente dado a la conciencia en cuanto tal, pero que ahora es él mismo *universal*, está permeado por el yo y lo abarca; y tiene igualmente

la significación del *yo* puro, o sea, de la forma que está abarcando al OBJETO y lo abraza dentro de sí.

§ 439

La autoconciencia que es así la certeza de que sus determinaciones son también objetivas, de que son determinaciones de la esencia de las cosas tanto como pensamientos propios, es la razón; la cual, en tanto [es] esta identidad, no solamente es la *sustancia* absoluta, sino la *verdad* como saber. Ella, en efecto, tiene aquí como *determinidad* propia, como forma inmanente, el concepto que ESTÁ-EXISTIENDO para sí mismo, yo, la certeza de sí mismo como universalidad infinita. —Esta verdad que-está-sabiendo es el *espíritu*[750].

# C
# PSICOLOGÍA
# El espíritu

§ 440

El *espíritu* se ha determinado hasta [llegar a ser] la verdad[751] del alma y de la conciencia, [o sea] de aquella simple totalidad inmediata y de este saber, el cual ahora, como forma infinita, no está limitado por aquel contenido, no está en relación con él como objeto, sino que es saber de la totalidad sustancial, ni subjetiva ni objetiva. El espíritu empieza, por tanto, desde su propio ser solamente, y sólo se relaciona con sus propias determinaciones.

La *psicología* contempla por consiguiente las facultades o modos universales de la actividad del *espíritu como tal* (intuir, representar, recordar, etc., desear, etc.), por un lado, sin el contenido que con arreglo al *fenómeno* se encuentra en la representación empírica y en el pensamiento, o en el deseo y en la voluntad y, por otro lado, sin las formas de ser en el alma como determinaciones naturales y en la conciencia de ser como un objeto suyo presente de por sí. Ésta no es, con todo, una abstracción arbitraria; el espíritu es precisamente eso, estar por encima de la naturaleza y de la determinidad

natural, así como sobre el enredarse con un objeto exterior, es decir, que [el espíritu] está por encima de lo material en general, tal como ha resultado su concepto. Al espíritu sólo le resta ahora realizar ese concepto de su libertad, es decir, superar tan sólo la *forma* de su inmediatez con la que empieza de nuevo. El contenido que se eleva a intuición son *sus* sensaciones, del mismo modo que sus intuiciones son lo que se cambia en representaciones y luego las representaciones en pensamientos, etc.

§ 441

El alma es *finita* en tanto está determinada inmediatamente o por la naturaleza; la conciencia [es también finita] en tanto tiene un objeto; el espíritu [lo es] en tanto, no teniendo ya desde luego un objeto, sí tiene una determinidad en su saber, esto es, por su inmediatez, o lo que es lo mismo, porque es espíritu subjetivo o [es] como el concepto[752]. Y es indiferente lo que se determina como concepto suyo o como realidad de él. Puesta la *razón* objetiva, simplemente infinita, como *concepto* suyo, la realidad es entonces el *saber* o la *inteligencia*; o tomado el *saber* como el concepto, entonces su realidad es esta *razón* [objetiva] y la realización del saber [consiste en] apropiársela. La finitud del espíritu consiste, por tanto, en que el saber no abarca el ser-en-sí y para-sí de su razón, o igualmente, en que ésta, en el saber, no se ha conducido a sí misma hasta la plena manifestación. La razón sólo es en tanto que infinita siendo a la vez libertad absoluta; [ella] se *presupone* por tanto a su saber, se finitiza así y es el eterno movimiento de superar esa inmediatez, comprenderse conceptualmente a sí misma y ser [entonces] saber de la razón.

§ 442

El progreso del espíritu es *desarrollo* en tanto su EXISTENCIA, el saber, tiene en sí mismo el ser determinado en y para sí, es decir, tiene lo racional como haber y fin, [y] la actividad de transponer[753] es meramente el paso formal a la manifestación y es por eso vuelta a sí mismo. En tanto el saber afectado por su primera determinidad sólo es primeramente *abstracto* o *formal*, la meta del espíritu es el cumplimiento objetivo [de sí mismo] y con ello, *producir* a la vez la libertad de su saber.

Al considerar esto, no hay que pensar en el desarrollo del individuo en secuencia *antropológica* según la cual las facultades y fuerzas [del ser humano] se consideran como brotando una tras otra y exteriorizándose [así] en la EXISTENCIA; un proceso progresivo [éste] a cuyo conocimiento se le concedió un gran valor por un tiempo (en la filosofía de Condillac[754]), como sí ese supuesto ir brotando *natural* debiera componer y *explicar* el *surgimiento* de las facultades. En esta cuestión, para hacer conceptualmente comprensibles los *variados* modos de actividad del espíritu en su *unidad* y para poner de manifiesto una conexión [propia] de la necesidad, no hay que negar aquella dirección. Sólo que las categorías ahí utilizadas son en general de clase indigente. En especial lo es la determinación dominante de tomar lo sensible, desde luego con razón, como lo primero, como situación básica inicial, pero de tal manera [eso se hace] que, desde este punto de partida, las determinaciones ulteriores aparecen brotando de manera sólo *afirmativa*, y se desconoce y pasa por alto lo *negativo* de la actividad del espíritu, mediante la cual aquella materia se espiritualiza y se supera en tanto que sensible. En aquella postura lo sensible no es meramente lo primero empírico, sino que así permanece de modo tal que debe ser la base verdaderamente sustancial.

Igualmente, cuando las actividades del espíritu se contemplan sólo como *exteriorizaciones*, fuerzas [o facultades] en general, tal vez con la determinación de la *utilidad*, es decir, como finalísticamente adecuadas para algún otro interés de la inteligencia o de la afectividad[755], no está presente entonces ningún *fin último*. Éste sólo puede ser el concepto mismo y la actividad del concepto sólo puede tenerlo a él mismo como fin, [esto es,] superar la forma de la inmediatez o de la subjetividad, alcanzarse y captarse, liberarse hasta [llegar a] sí mismo. De este modo, las llamadas facultades del espíritu en su distintividad sólo han de considerarse como peldaños de su liberación. Y eso es lo único que se debe retener para el modo de consideración *racional* del espíritu y de sus distintas actividades.

## § 443

Así como la conciencia tiene por objeto suyo el peldaño que le precede, o sea, el alma natural (§ 413), del mismo modo el espíritu tiene por objeto la conciencia, o más bien, se la hace objeto suyo; esto es, siendo la conciencia la idealidad solamente *en sí* del yo [juntamente] con su otro (§ 415), el espíritu pone esa idealidad *para sí* de tal modo que ahora él sabe esta unidad *concreta*. Los productos del espíritu, según la determinación de la razón, lo son por un igual si el contenido *está-siendo en sí* como si es *suyo* según la libertad. Con lo cual, en tanto en su inicio [el espíritu] está *determinado*, esa determinidad es doble, [a saber,] la [propia] de lo *ente* y la de lo *suyo*; con arreglo a la primera [el espíritu] ha de encontrar algo dentro de sí como *siendo* y, con arreglo a la segunda, ha de ponerlo solamente como *lo suyo*. Por consiguiente, el camino del espíritu es:

*a)* ser espíritu *teorético*, tener que habérselas con lo racional como determinidad suya inmediata y ponerlo desde ahora como lo *suyo*; o liberar al saber de la presuposición y con ella de su abstracción y hacer subjetiva la determinidad. En tanto así el saber está determinado como en y para sí *dentro de sí*, la determinidad está puesta como *suya*, y [el saber] es así como *inteligencia libre*, el saber es [entonces];

*b) voluntad, espíritu práctico*, que es primeramente también formal, tiene un contenido como contenido *solamente suyo*, quiere inmediatamente, y libra ahora su determinación volitiva de la subjetividad de ésta como forma unilateral de su contenido, de tal modo que el espíritu;

*c)* deviene como *espíritu libre* en el que está superada aquella doble unilateralidad.

§ 444

El espíritu tanto teorético como práctico están aún en la esfera del espíritu *subjetivo* en general. No hay que distinguirlos como [espíritu] pasivo y activo. El espíritu subjetivo es productivo, pero sus productos son formales. Hacia *dentro*, el producto del espíritu teorético es solamente su mundo ideal y ganancia dentro de sí de la autodeterminación abstracta. El espíritu práctico se las ha de haber solamente, desde luego, con autodeterminaciones, con su materia propia, pero [siendo] ésta siempre formal todavía, con lo que ha de habérselas es con un contenido limitado para el cual el espíritu práctico gana la forma de la universalidad. Hacia *fuera*, en tanto el espíritu subjetivo es unidad del alma y de la conciencia, y [siendo] con ello también una realidad juntamente antropológica y adecuada a la conciencia y *que está-siendo*, sus productos son en lo teorético la *palabra* y en lo práctico *goce* (no aún, hecho y acción).

La psicología se cuenta, como la lógica, entre aquellas ciencias que en los tiempos modernos menos se han beneficiado de la formación general del espíritu y del profundo concepto de la razón, y se encuentra todavía en un estado muy lamentable. En virtud del giro de la filosofía kantiana se le ha concedido desde luego una mayor importancia, pero eso de tal manera que en su estado *empírico*, como ciencia que no consiste en otra cosa que en recoger *empíricamente* y analizar los *hechos* de la *conciencia* humana y precisamente como *hechos* tal como son *dados, debe constituir* precisamente la base de la metafísica. Con esta concepción de la psicología, según la cual ella viene a mezclarse con

la antropología y con formas que proceden del punto de vista de la conciencia[756], la psicología no ha cambiado en nada su propio estado, sino que sólo ha añadido todo eso; con lo cual se ha llegado a renunciar, incluso para la metafísica y para la filosofía en general, así como para el espíritu como tal, al *conocimiento de la necesidad* de lo que es *en y para sí*, al *concepto* y a la *verdad*.

## a. El espíritu teorético

### § 445

La inteligencia[757] se *encuentra determinada*; ésta es su aparencia de la que parte en su inmediatez, pero como *saber*, la inteligencia es poner esto, lo hallado, como suyo propio. Su actividad se las tiene que haber con la forma vacía, ha de *hallar* la razón, y su fin es que su concepto sea para ella, es decir, que sea razón *para sí*, con lo que juntamente el contenido llega a ser racional para la inteligencia. Esta actividad es *conocer*. El saber formal de la certeza, puesto que la razón es concreta, se eleva a saber determinado y conceptual. El curso de esta elevación es él mismo racional y es un paso necesario, determinado por el concepto, de una determinación de la actividad de la inteligencia (una de las llamadas *facultades* del espíritu) a otra. La refutación de la aparencia, [o sea,] hallar lo racional (cosa que es el conocer), parte de la certeza, esto es, de la fe de la inteligencia en su capacidad para saber racionalmente, [o sea, de la fe] en la posibilidad de poderse apropiar de aquella razón que la inteligencia y su contenido [ya] son en sí.

La distinción de la *inteligencia* respecto de la *voluntad* tiene frecuentemente el sentido erróneo de que ambas se toman como una EXISTENCIA fija, separada de la otra, de modo que el querer podría darse sin inteligencia o la actividad de ésta sin voluntad. La posibilidad de que, como se dice, el *entendimiento* pueda formarse sin el *corazón* o el *corazón* sin el *entendimiento*, que se den unilateralmente corazones sin entendimiento y entendimientos sin corazón, sólo prueba en cualquier caso que se dan EXISTENCIAS en sí mismas falsas, pero la filosofía no es quien ha de tomar como verdad tales falsedades del existir y de la representación, ni ha de tomar como naturaleza de una cosa lo malo de ella. —Muchas otras formas corrientemente atribuidas a la inteligencia (que recibe *impresiones* de fuera, que las percibe, que las representaciones surgen por la *acción* de cosas exteriores como causas, etc.) son propias de categorías y de un punto de vista que no es el del espíritu ni el de la contemplación filosófica.

Una forma [de éstas] muy estimada, propia de la reflexión, es la de las *fuerzas*[758] *y facultades* del alma, de la inteligencia o del espíritu. —La *facultad*, como la *fuerza*, es la *determinidad* de un

*contenido* [que ha sido] *fijada*, representada como reflexión-hacia-sí. La *fuerza* (§ 136) es precisamente la *infinitud* de la forma, de lo interior y lo exterior, pero su *finitud* esencial contiene la *indiferencia* del *contenido* ante la forma (N al § citado). Ahí reside la sinrazón que se introduce por esta forma de la reflexión y por la contemplación del espíritu como un conjunto de *fuerzas* en él, tal como [se hace] también en la naturaleza. Lo que puede ser *distinto* en su actividad se retiene como una *determinidad autosuficiente* y de esta manera el espíritu se convierte en un *conjunto* osificado y mecánico. Y en este asunto tampoco se aporta una distinción relevante, si en lugar de facultades y fuerzas, se utiliza la expresión *actividades*[759]. *Aislar* las actividades hace igualmente del espíritu una mera entidad agregada y se contempla [entonces] la relación entre tales actividades como una referencia exterior y contingente.

El obrar de la inteligencia en tanto espíritu teorético ha sido llamado *conocer*, no en el sentido de que la inteligencia *entre otras cosas* también conozca, y además intuya, represente, recuerde, imagine, etc.; una tal posición está vinculada en primer lugar a esta parcelación, ahora mismo censurada, de las actividades del espíritu, pero también se vincula con la gran cuestión de los tiempos modernos, a saber, la de si es posible el conocimiento verdadero, es decir, el conocimiento de la verdad; así que, si resulta que ese conocimiento no es posible, tendríamos que renunciar a ese esfuerzo. Los muchos aspectos, razones y categorías con que una reflexión extrínseca hincha el alcance de esta cuestión encuentran su solución en su lugar[760]; cuanto más exteriormente se comporta el entendimiento al tratar este asunto, tanto más difuso se le hace un objeto simple. He aquí el sitio del simple concepto del conocer el cual se opone enteramente al punto de vista general de aquella pregunta, a saber, aquel que cuestiona la *posibilidad* del conocimiento verdadero en general y que considera como una posibilidad y [objeto de] decisión el dedicarse a conocer o el dejar de hacerlo. El concepto del conocer ha resultado como [igual a] la inteligencia misma, como la certeza misma de la razón; la realidad efectiva de la inteligencia *es*, por tanto, el conocer mismo. De ahí se sigue por consiguiente que es disparatado hablar de la inteligencia y al mismo tiempo, sin embargo, de la posibilidad o de la decisión de conocer. Pero el conocimiento es verdadero precisamente en tanto se realiza de manera efectiva, esto es, en tanto sienta *para sí* su concepto. Esta determinación formal tiene su sentido concreto en lo mismo en que lo tiene el conocimiento. Los momentos de su actividad realizadora son intuir, representar, recordar, etc.; esas actividades no tienen ningún otro sentido inmanente [que conocer]; su único fin es el concepto del conocer (véase § 445 N). Solamente cuando estas actividades se aíslan, uno se representa, por una parte, que podrían ser útiles para otra cosa como lo son para el conocer y, por otra parte, [cree] que ellas persiguen su propia satisfacción; y entonces se ensalzan los goces del intuir, del recordar, del fantasear, etc. Cierto que el intuir, fantasear, etc., aunque sea aisladamente, o sea, sin espíritu, pueden proporcionar satisfacción; lo que constituye la determinación fundamental en la naturaleza física, el ser-afuera-de-sí, o sea, que los momentos de la razón inmanente se expongan uno fuera de otro, da lugar en la inteligencia, por un lado, al arbitrio, y por otro lado, a la inteligencia le sucede tal cosa en tanto es sólo natural, es decir, ineducada. Sin embargo, la *verdadera satisfacción* (se concede) la proporciona únicamente la intuición penetrada de entendimiento y espíritu, la representación racional o penetrada de razón, los productos de la fantasía que plasman ideas, etc., es decir, intuiciones, representaciones, etc., *cognoscentes*. Lo *verdadero* a lo cual se atribuye esa satisfacción reside en que el intuir, representar, etc., no estén aislados, sino en que estén presentes solamente como momentos de la totalidad, o sea, del conocer mismo.

## *α) Intuición*

§ 446

El espíritu, que como *alma* está *naturalmente* determinado, y que como *conciencia* está en relación con esta determinidad como OBJETO *exterior*, como inteligencia sin embargo *1) se encuentra* así determinado *a sí mismo*, es su propio sordo tejer dentro de *sí*, con lo cual es para sí mismo de *índole material* y tiene toda la *materia* de su saber. Por causa de la *inmediatez* en la que él así primeramente se encuentra, el espíritu es simple en esa inmediatez, es solamente como un espíritu *singular* y *subjetivo* [en sentido] *corriente*, y aparece así como sentiente.

Cuando ya antes el sentimiento se presentó[761] (§ 399 y ss.) como un modo de EXISTENCIA del alma, el *hallar* o la inmediatez tenían allí esencialmente la determinación del ser natural o de la corporeidad; aquí empero [se trata] sólo *abstractamente* de la inmediatez en general.

§ 447

La *forma* del sentimiento es que éste, desde luego, es una afección *determinada*, pero esa *determinidad* es simple. Por ello, aunque su contenido sea el más sólido y verdadero, un sentimiento tiene [siempre] la forma de una particularidad contingente, aparte de que su contenido puede ser también el más menesteroso y menos verdadero.

Que el espíritu tiene en su sentimiento el *material* de sus representaciones es una suposición general, pero [hecha] más frecuentemente en sentido opuesto al que tiene aquí esta tesis. Contra la simplicidad del sentimiento se suele más bien suponer el *juicio* en general como lo originario, es decir, la distinción [propia] de la conciencia entre un sujeto y un objeto; la determinidad de la sensación se deduce entonces de un *objeto autosuficiente* exterior o interior[762]. Aquí, en la verdad del espíritu, se ha ido abajo este punto de vista de la conciencia, opuesto al idealismo del espíritu, y el material del sentimiento más bien se ha puesto ya como inmanente al espíritu. Por lo que se refiere al contenido, es un prejuicio común *que en el sentimiento hay más que en el pensamiento*; eso se estipula sobre todo cuando se trata de los sentimientos religiosos o morales[763]. El material que el espíritu es para sí mismo como semiente ha resultado aquí también como ser de la razón, en y para sí determinado. Entra, por tanto, en el sentimiento todo contenido racional y, más exactamente, todo contenido espiritual también. Pero la forma de la singularidad afectada de mismidad que el espíritu tiene en el sentimiento es la más baja y peor, en la cual él no está como libre, es decir, como universalidad infinita, y su haber y contenido son más bien como algo contingente, subjetivo, particular. Sensibilidad *formada*, verdadera sensibilidad, lo es [tan sólo] la sensibilidad de un espíritu

formado que ha adquirido la conciencia de distinciones determinadas, de relaciones esenciales, de determinaciones verdaderas, etc., y, con esa conciencia, este material [entonces] justificado es el que entra en su sentimiento, es decir, recibe esta forma. El sentimiento es la forma inmediata y a la vez más presente en la cual se comporta el sujeto en relación con un contenido dado; en primer término el sujeto reacciona en contra con su sentimiento de sí, el cual puede ser desde luego más sólido y amplio que un punto de vista unilateral del entendimiento, pero [que puede ser] también más limitado y deficiente; en todo caso ésta es la forma de lo particular y subjetivo. Cuando en relación con algo un ser humano no *invoca* la naturaleza y el concepto de la COSA, o invoca por lo menos razones que sean la universalidad del entendimiento, sino que *apela a su sentimiento*, no queda entonces sino dejarlo estar, porque obrando así escapa a la comunidad de lo racional y se encierra en su subjetividad aislada, en la *particularidad*.

§ 448

*2)* En la disyunción de este hallar inmediato, el primer momento es aquella dirección *idéntica* y abstracta del espíritu [que se da] tanto en el sentimiento como en las ulteriores determinaciones suyas, la *atención*, sin la cual nada es para él; es el *recuerdo* activo, el momento de lo *suyo*, pero como autodeterminación todavía *formal* de la inteligencia. El segundo momento es que la inteligencia pone frente a esta interioridad suya la determinación del sentimiento como un *ente*, pero como algo *negativo*, como el abstracto ser-otro de sí mismo. La inteligencia determina así el contenido de la sensación como un *ente fuera de ella*, lo arroja fuera *en el espacio y en el tiempo* que son las *formas* en las cuales la inteligencia es intuitiva. Según la conciencia, el material es solamente objeto de ella, un otro relativo; pero este material recibe del espíritu la determinación racional de ser lo *otro de sí mismo* (cfr. §§ 247, 254).

§ 449

*3)* La inteligencia, como unidad concreta de los dos momentos dichos y, más exactamente, estando inmediatamente interiorizada en sí misma[764] en ese material que-está-siendo exteriormente y, en [este] su recuerdo de sí, estar inmersa [a la vez] en el ser-exterior-a-sí, es *intuición*.

§ 450

Hacia este ser suyo exterior-a-sí y frente a él, dirige la inteligencia su atención de manera igualmente esencial y es el despertar a sí misma en esta inmediatez suya, su *recuerdo* dentro de sí en la inmediatez; de este modo, la intuición es esto concreto del material y de sí misma, lo *suyo*, de manera que ya no necesita más de esta inmediatez ni necesita hallar el contenido: la *representación*.

## *β) La representación*

§ 451

La representación, como intuición recordada[765], es el término medio entre el inmediato encontrarse-determinado de la inteligencia y ella misma en su libertad, o sea, el pensamiento. La representación es lo *suyo* de la inteligencia [afectada] aún de subjetividad unilateral, [pero[766]] en tanto esto suyo está aún condicionado por la inmediatez, no es el *ser* en ello. El camino de la inteligencia en las representaciones es tanto hacer interior la inmediatez, ponerse *intuyéndose en sí misma*, como es igualmente superar la subjetividad de la interioridad y en ella misma exteriorizarse de sí y en su *propia exterioridad estar en sí misma*. Sin embargo, partiendo el representar de la intuición y de su materia *hallada*, esta actividad está todavía afectada por esta diferencia y sus productos concretos en ella son todavía *síntesis* que sólo en el pensamiento alcanzarán la inmanencia concreta del concepto.

### *1) El recuerdo*[767]

§ 452

Tal como primeramente [lo hacía] la intuición, recordando, la inteligencia pone el *contenido* del *sentimiento* en su interioridad, en su *propio espacio* y en su *propio tiempo*. De este modo ese contenido es *αα) imagen* [como contenido tan] liberado de su primera inmediatez y abstracta

singularidad ante otro, cuanto asumido en la universalidad del yo en general. La imagen ya no tiene la determinidad completa que tenía la intuición, es arbitraria o contingente y está generalmente aislada del lugar externo, del tiempo y del contexto inmediato en el que estaba.

§ 453

*ββ)* La imagen es de suyo fugaz y la inteligencia como atención es su tiempo y también su espacio, su cuándo y su dónde. Pero la inteligencia no es solamente la conciencia y existencia de sus propias determinaciones, sino que como tal es el sujeto y el *en-sí* de sus determinaciones; recordada en ella, la imagen que ya no está existiendo, está *conservada inconscientemente*.

Comprender la inteligencia en tanto es este pozo oscuro[768] en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y representaciones, sin que estén en la conciencia, es por un lado[769] la exigencia universal de comprender el concepto como concreto, de comprenderlo como la semilla, por ejemplo, que contiene de manera *positiva*, como posibilidad *virtual*[770], todas las *determinidades* que sólo vienen a la *existencia* en el desarrollo del árbol. La incapacidad para captar este universal en sí mismo concreto y que, sin embargo, permanece *simple*, es lo que ha dado ocasión para guardar las representaciones particulares en *fibras* particulares y *localizaciones*[771]; [según este modo de ver] lo distinto sólo debe tener esencialmente una EXISTENCIA espacial también parcelada. —Pero la semilla logra el regreso a su simplicidad, a la EXISTENCIA del ser-en-sí, desde las determinidades que sólo existen en otro, es decir, en la semilla del fruto. Pero la inteligencia es como tal la *existencia* libre del *ser-en-sí* que en su desarrollo se ha recordado dentro de sí. Por otro lado, por tanto, hay que captar la inteligencia como este pozo *inconsciente*, es decir, como universal *existente* en el que lo distinto no está puesto aún como discreto. Y este *en-sí* es precisamente la primera forma de la universalidad que se ofrece en el representar.

§ 454

*γγ)* Esa imagen conservada de modo abstracto precisa para su existencia de una intuición existente. Lo que se llama recuerdo es propiamente la referencia de la imagen a una intuición y precisamente como *subsunción* de la intuición inmediata y singular bajo lo universal según la forma, [o sea] bajo aquella *representación* que es el mismo contenido; de este modo la inteligencia es interior a sí en la sensación determinada y en la intuición de ella, y *conoce* a ésta como lo *ya suyo*, al mismo tiempo que aquella imagen

que primero sólo le era interior la sabe ahora también como lo inmediato de la intuición y como lo *conservado* en ella. La imagen que en el pozo de la inteligencia era sólo propiedad suya, con la determinación de la exterioridad la tiene también en posesión desde ahora. Con lo cual [la imagen] viene puesta, al mismo tiempo, como distinguible respecto de la intuición y separable de la simple noche en la que estaba primeramente inmersa. De este modo la inteligencia es el poder de exteriorizar su propiedad[772] que no necesita ya de la intuición exterior para que esa propiedad EXISTA en ella. Esta síntesis de la imagen interior con la existencia recordada es la *representación* propiamente dicha, por cuanto lo interior tiene ahora también en sí mismo la determinación de poderse *colocar* ante la inteligencia[773], o sea, de tener existencia en ella.

### *2) La imaginación*

§ 455

*αα*) La inteligencia, activa en esta posesión, es la *imaginación reproductora*, el *surgimiento* de las imágenes desde la propia interioridad del yo, el cual es desde ahora el poder de las imágenes. La *referencia* más próxima de las imágenes es la del espacio y tiempo del yo con el espacio y tiempo inmediatamente exterior conservado. —Sin embargo, en el sujeto en el que está conservada, la imagen sólo tiene aquella individualidad a la que están vinculadas las determinaciones de su contenido; por el contrario, su concreción inmediata, es decir, aquella concreción que la imagen tiene en la intuición como *una* sola cosa y que en primer lugar sólo es espacial y temporal, está ahora disuelta. El contenido reproducido, como perteneciente a la unidad idéntica de la inteligencia consigo misma y en tanto representado sacándolo de su pozo universal, tiene [el carácter de] una representación universal como *referencia asociativa* a imágenes o representaciones más abstractas o más concretas con arreglo a otras circunstancias.

Las llamadas *leyes de la asociación de ideas*[774] han adquirido un gran interés, principalmente con el florecimiento de la psicología empírica contemporáneo a la decadencia de la filosofía. Para

empezar: lo que se asocia no son *ideas*. En segundo lugar, esos modos de enlazarse no son *leyes*, ya que son *tantas* leyes sobre la misma COSA, por lo que arbitrariedad y contingencia, que son lo contrario de una ley, más bien la suplantan; es contingente [en esas presuntas leyes] que lo enlazado sea algo imaginario o una categoría del entendimiento, que sea igualdad o desigualdad, razón o consecuencia, etc. Avanzar entre imágenes y representaciones con arreglo a la imaginación asociativa es en general el juego de un representar carente de pensamiento, en el cual la determinación de la inteligencia es generalmente la universalidad todavía formal y el contenido es el dado en las imágenes. En la medida en que se prescinde de la determinación formal más exacta que ya hemos dado, imagen y representación se distinguen entre sí, según el contenido, en que la imagen es la representación sensible más concreta; la representación, sea su contenido algo imaginativo, sea concepto o idea, posee en general el carácter de ser algo dado e inmediato con arreglo al contenido, aunque pertenezca a la inteligencia. El *ser*, el *encontrarse-determinado* de la inteligencia adhiere aún a la representación, y la universalidad que recibe aquella materia por medio del representar es aún la universalidad abstracta. La representación es el término medio en el silogismo de la elevación de la inteligencia; es el enlace de *las dos significaciones de la referencia-a-sí*, a saber, del *ser* y de la *universalidad* que en la conciencia están determinadas como objeto y sujeto. La inteligencia completa lo *hallado* con la significación de la universalidad, y completa lo propio, lo interior, con la significación del ser, puesto empero por ella. —Sobre la distinción entre representaciones y pensamientos cfr. Introd. § 20 N[775].

La abstracción que tiene lugar en la actividad representativa, mediante la cual se producen *representaciones universales* (y las representaciones como tales tienen ya la forma de la universalidad en ellas) se expresa frecuentemente como un *caer-una-sobre-otra* de muchas imágenes *semejantes* para hacer así comprensible la universalización. Pero si este *caer-una-sobre-otra* no ha de ser pura casualidad, es decir, lo aconceptual, debería admitirse una *fuerza de atracción*, o algo parecido, de las imágenes semejantes, la cual sería a la vez el poder negativo de limar lo aún desigual de las mismas[776]. Esta fuerza es efectivamente la inteligencia misma, el yo idéntico consigo, que mediante su recuerdo [interiorizador] da inmediatamente universalidad a las imágenes y *subsume* la intuición singular bajo la imagen ya interiorizada (§ 453).

## § 456

También la asociación de las representaciones se ha de captar, por tanto, como *subsunción* de las representaciones singulares bajo una representación universal que constituye su conexión. Pero la inteligencia no es en sí misma forma universal solamente, sino que su interioridad es subjetividad *concreta, determinada en sí misma* por un haber propio que procede de algún interés, de algún concepto que está-siendo-en-sí o de alguna idea, en la medida en que se puede hablar anticipadamente de un contenido tal[777]. La inteligencia es el poder sobre la acumulación de las imágenes y representaciones que le pertenecen y es así *ββ)* enlace libre y subsunción de ese cúmulo bajo el contenido propiamente dicho. La inteligencia,

habiéndose recordado así en sí misma *determinadamente* en aquel cúmulo y haciéndolo imagen como contenido propio, es *fantasía* o imaginación *simbolizadora, alegorizadora* o *fabuladora*[778] Estas imágenes individualizadas, más o menos concretas, son aún síntesis, por cuanto la materia, en la que el haber[779] subjetivo se da una existencia representativa, procede de lo hallado de la representación.

§ 457

En la fantasía, la inteligencia está completa para intuirse a sí misma en ella en tanto su haber, tomado de ella misma, tiene EXISTENCIA icónica[780]. Esta configuración imaginativa de la intuición de sí mismo es subjetiva, le falta todavía el momento de lo *ente*. Pero en esa unidad del haber interior y del material, la inteligencia ha regresado igualmente a la idéntica referencia a sí como inmediatez *en sí*. Del mismo modo que ella como razón parte de la apropiación de lo inmediato hallado en ella misma (§ 445, cfr. § 455 N), esto es, lo determina como *universal*, su acción como razón (§ 438) ha de partir de este punto ya alcanzado, [a saber], determinar como *ente* lo [que fue] completado en ella hasta [hacerse] autointuición concreta, o sea, determinarse a sí misma a *ser*, a hacerse *cosa*. Siendo activa en esta determinación, la inteligencia está *exteriorizándose*, está produciendo *intuición: γγ) fantasía productora de signos*.

La fantasía es el punto medio en el cual lo universal y el ser, lo propio y lo ser-hallado, lo interior y lo exterior están perfectamente unidos en una sola cosa.

Las precedentes síntesis de la intuición, recuerdo, etc., son uniones de esos mismos momentos, pero son síntesis; sólo en la fantasía la inteligencia ya no es aquel pozo indeterminado y lo universal, sino que es como singularidad, esto es, como subjetividad concreta en la cual la referencia a sí está tan determinada al ser como a la universalidad. Las imágenes de la fantasía se reconocen generalmente [como aptas] para [llevar a cabo] esas uniones de lo propio e interior del espíritu con lo *intuible*, [el estudio de] su contenido más determinado corresponde a otros campos. Este taller interior debe ser aquí captado con arreglo a aquellos momentos abstractos solamente. —Como actividad de esa unión, la fantasía es razón, pero solamente la razón formal, por cuanto el *haber* de la fantasía como tal es indiferente, mientras que la razón como tal determina también el *contenido* hasta [hacerlo] *verdad*.

Queda todavía algo que destacar, a saber, que al conducir la fantasía el haber interior hasta [hacerlo] imagen e intuición, y eso se expresa [diciendo] que la fantasía lo determina como *siendo*, tampoco ha de parecer chocante la expresión de que la inteligencia se hace *ente* o *cosa*, pues el haber de la inteligencia es ella misma, como también lo es la determinación dada por ella a ese contenido.

La imagen producida por la fantasía solamente es subjetivamente intuitiva; en el *signo* la inteligencia le añade intuitividad propiamente dicha; y en la memoria *mecánica*, la inteligencia completa en ella misma esta forma del *ser*.

## § 458

En esta unidad procedente de la inteligencia, unidad de *representación autosuficiente* y de una *intuición*, la materia de esta última es primeramente algo percibido, desde luego, algo inmediato o dado (p. e. el color de la escarapela o cosas parecidas). Pero en esta identidad, la *intuición* no vale como positiva y representándose a sí misma, sino representando *algo otro*. La intuición es una imagen que ha recibido en ella como alma una representación *autosuficiente* de la inteligencia, ha recibido su *significado*. Esta intuición es el *signo*.

El *signo* es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo[781]; es [como] la *pirámide* en la cual se ha colocado un alma extraña y la cobija. El *signo* es distinto del *símbolo*; [éste es] una intuición cuya determinidad *propia* según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como símbolo; por el contrario, en el signo en cuanto tal nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo. Como *significadora*[782], por tanto, la inteligencia demuestra un arbitrio y dominio más libres en el uso de la intuición que como simbolizadora.

Usualmente el *signo* y el *lenguaje* se envían a algún otro lugar como *apéndice*, a la psicología, o incluso a la lógica[783], sin pensar en su necesidad ni en su conexión dentro del sistema [global] de la actividad de la inteligencia. El verdadero lugar del signo es el que hemos indicado, a saber, el de la inteligencia que, en tanto intuitiva, genera la forma del tiempo y del espacio, pero que aparece asumiendo el contenido sensible y dando forma icònica[784] a representaciones partiendo de este material; desde ella misma da ahora a sus representaciones autosuficientes una existencia determinada, espacio y tiempo llenos, *utiliza* la intuición como cosa *suya*, cancela su contenido inmediato y peculiar, y le da otro contenido hasta [hacerlo] significación y alma. —Esa actividad creadora de signos puede llamarse preferentemente memoria *productiva* (la *mnemosyne* primeramente abstracta), por cuanto la memoria, que en la vida común se usa frecuentemente como equivalente y como sinónimo del recuerdo, e incluso de la representación y la imaginación, sólo tiene que ver en general con signos.

## § 459

La intuición, que como inmediata es en primer lugar algo dado y espacial, en tanto se utiliza [haciéndola] un signo recibe la determinación esencial de ser solamente en tanto superada. La inteligencia es esta

negatividad suya; así, la figura más verdadera de la intuición que es un signo es una existencia en el *tiempo*; un desaparecer de la existencia en tanto el signo es (y lo es según su determinidad externa y psíquica ulterior) un *ser-puesto* de la inteligencia procedente de su propia naturalidad (antropológica): la *voz*, la plena exteriorización de la interioridad que se da a conocer. La voz, articulándose ulteriormente para las representaciones determinadas, la *locución*[785], y su sistema, el *lenguaje* da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia superior a su existencia inmediata; una existencia que vale en el *campo del representar*.

El lenguaje se estudia aquí solamente con arreglo a la determinidad que le es peculiar de manifestar las representaciones de la inteligencia como producto suyo en un elemento exterior. Si tuviéramos que tratar del lenguaje de manera concreta, sería preciso invocar de nuevo el punto de vista antropológico y, más precisamente, el psíquico-fisiológico (§ 401) para estudiar el aspecto *material* (léxico); para la *forma* (la gramática), habría que anticipar el punto de vista del entendimiento[786]. Para [explicar] el *material elemental* del lenguaje se ha perdido [hoy], por una parte, la representación de la pura casualidad, pero, por otra parte, el principio de la copia se ha limitado al pequeño ámbito de los objetos sonoros. Con todo, se puede oír todavía cómo se ensalza el idioma alemán por causa de la riqueza de expresiones que posee para sonidos particulares (susurrar, silbar, chirriar, etc., hasta coleccionar más de un centenar; el humor de cada momento encontrará más, si así lo quiere); una tal abundancia en lo sensible y carente de significado no es con lo que hay que contar, no es lo que debe constituir la riqueza de una lengua cultivada. Incluso lo más propiamente elemental no descansa tanto en simbolismos que se refieren a objetos exteriores, cuanto en simbolismos internos, a saber, de la articulación antropológica de la expresión lingüística corporal como algún modo de *mímica*[787]. Así se ha buscado un significado propio para cada vocal y consonante, como también para sus elementos más abstractos (movimiento de los labios y del paladar, movimientos de la lengua) y sus combinaciones[788]. Pero rodos esos inicios inconscientes y apáticos se modifican [luego] esencialmente hasta lo imperceptible y no significativo, por causa de necesidades tan exteriores como las educativas que habiendo así rebajado esos mismos inicios, en tanto intuiciones sensibles, a signos [de esas necesidades] desvanecen y disuelven su significación propia originaria. Pero lo *formal* del lenguaje es la obra del entendimiento el cual configura[789] en él sus categorías; este instinto lógico produce lo gramatical del lenguaje. El estudio de las lenguas que perviven desde los orígenes, y que sólo en los tiempos modernos se han empezado a conocer a fondo, ha mostrado que contienen una gramática muy formada en sus detalles y que expresan distinciones que faltan o se han borrado en las lenguas de pueblos más cultos; parece que las lenguas de los pueblos más cultivados tienen la gramática más imperfecta, y que la misma lengua en estadios menos educados de su pueblo tiene una gramática más perfecta que en los estadios de cultura superior. Cfr. *W. v. Humboldt*, Über den Dualis I, 10, 11[790].

Al lenguaje oral [considerado] como el originario se le puede añadir el *lenguaje escrito*, aunque aquí sólo podremos tratarlo de paso. Se trata únicamente de una configuración más adelantada en el campo *particular* del lenguaje que una actividad práctica exterior toma como ayuda. El lenguaje

escrito se extiende por el campo del inmediato intuir espacial del que recoge (§ 454) y produce los signos. Más concretamente, la *escritura jeroglífica* significa las *representaciones* mediante figuras espaciales, mientras la *escritura alfabética*, por el contrario, significa *voces* que son ya, a su vez, signos. Por consiguiente, esta escritura consiste en signos de signos y eso de tal manera que disuelve los signos concretos del lenguaje hablado, las palabras, en sus elementos simples y designa estos elementos. —*Leibniz* se ha dejado extraviar por su entendimiento al considerar como muy deseable para la comunicación de los pueblos, y en especial de los sabios, un lenguaje escrito completo formado de manera jeroglífica[791], cosa que ya sucede ciertamente en la escritura alfabética (como en nuestros signos numéricos, planetarios, químicos, etc.). Se puede sostener, sin embargo, que la comunicación entre los pueblos trajo más bien consigo la necesidad de los caracteres en forma de letras y su invención, como fue quizá el caso de la Fenicia[792] y como hoy sucede en Cantón (véase el viaje de *Macartney* según Staunton[793]). Por lo menos no hay que pensar en un lenguaje jeroglífico *apto* para todo; los objetos sensibles son desde luego adecuados como signos permanentes; pero como signos de lo espiritual, el progreso de la formación de pensamientos y el desarrollo lógico progresivo traen consigo pareceres cambiados sobre sus relaciones internas y, por consiguiente, también sobre su naturaleza, de modo que entonces se introduciría también otra determinación jeroglífica. Eso ya sucede de todas maneras con los objetos sensibles, a saber, que sus signos en el lenguaje hablado, o sea, sus nombres se cambian frecuentemente, como ocurre p. e. con los nombres químicos y también mineralógicos. Desde que se ha olvidado lo que son los nombres en cuanto tales, a saber, *cosas exteriores*, de suyo *sin sentido*, que sólo como *signos* tienen *significación*, desde que en lugar de nombres propios se exige la expresión de algún modo de definición y ésta a su vez se forma de manera arbitraria y contingente, se cambia la denominación [de las cosas], es decir, se cambia únicamente la composición de los signos de su determinación genérica o de otras características que se reputan propiedades, [siempre] de acuerdo con los distintos pareceres que se tienen acerca del género o de alguna propiedad que debería ser específica. —Solamente a lo estático de la cultura china resulta adecuada la escritura jeroglífica de ese pueblo; de todas maneras, esta clase de escritura sólo puede ser de interés para la pequeña parte de un pueblo que mantiene la propiedad exclusiva de la cultura espiritual. —La formación del lenguaje oral está ligada también en su exactitud al hábito de la escritura alfabética, sólo mediante la cual el lenguaje hablado adquiere la determinidad y pureza de su articulación. La imperfección de la lengua china hablada es bien conocida; un buen número de sus palabras tienen muchas significaciones enteramente distintas que llegan hasta diez e incluso hasta veinte, de modo que al hablar, la distinción sólo puede ser indicada mediante el acento, intensidad, voz baja o a voces. Los europeos que empiezan a hablar chino antes de haber aprendido estas absurdas finuras de la acentuación, caen en los equívocos más cómicos. La perfección consiste aquí en lo contrario del *parler sans accent*[794] que con razón se exige en Europa del hablar educado. Por causa de la escritura jeroglífica le falta al lenguaje vocal chino la determinidad objetiva que por medio de la escritura alfabética se adquiere en la articulación.

La escritura alfabética es en sí y de por sí la más inteligente; en ella la *palabra*, que es el modo de exteriorización de sus representaciones más propio y digno de la inteligencia, se ha llevado a la conciencia y se ha hecho objeto de la reflexión. En esta ocupación de la inteligencia con el lenguaje se analiza, es decir, se reduce esta efección de signos a sus pocos y simples elementos (los gestos o movimientos originarios del articular); estos elementos son lo sensible de la locución llevado a la forma de la universalidad y que alcanza a la vez, en este modo de elementos [del lenguaje], completa determinidad y pureza. Con ello el escrito alfabético retiene también la ventaja del lenguaje hablado, consistente en que tanto en uno como en otro las representaciones tienen nombre propio; el nombre

es el signo simple de la representación propia, es decir, la representación *simple*, no disuelta en sus determinaciones y compuesta por ellas. El lenguaje jeroglífico no surge del análisis inmediato de los signos sensibles, como el alfabético, sino del análisis previo de las representaciones, a partir de lo cual se capta entonces fácilmente el pensamiento de que todas las determinaciones pueden ser retrotraídas a sus elementos, o sea, a las simples determinaciones lógicas, de tal modo que a partir de los signos elementales escogidos con este fin (como ocurre en el *koua* chino con la simple recta y con el trazo cortado en dos fragmentos y mediante su composición se generaría el lenguaje jeroglífico). Esta circunstancia de la designación analítica de las representaciones en el escrito jeroglífico es lo que ha extraviado a *Leibniz* y le ha hecho sostener la superioridad de este lenguaje sobre el escrito alfabético[795]; [pero esta circunstancia] es más bien la que contradice la necesidad básica del lenguaje en general, es decir, la necesidad del nombre para tener la representación inmediata, la cual, aunque su contenido sea tan rico como se quiera, es simple para el espíritu, y permite tener también en el nombre un simple signo inmediato que como un ser de por sí no ofrece nada que pensar y sólo tiene la determinación de significar la simple representación en cuanto tal y representarla sensiblemente. La inteligencia que representa no hace solamente eso, el demorarse en la simplicidad de las representaciones como igualmente condensarlas a partir de los momentos más abstractos en que fueron analizadas, sino que el pensar resume también bajo la forma de un pensamiento simple el contenido concreto [de la representación] partiendo del análisis en el que ese contenido se convirtió [primero] en un conjunto de muchas determinaciones. Es menester que ambos tengan esos signos, simples desde el punto de vista de la significación, y que, consistiendo en varias letras o sílabas o incluso habiéndose desmenuzado en ellas, no ofrecen, sin embargo, un conjunto de varias representaciones. —Lo que acabamos de decir constituye la determinación básica para decidir sobre el valor de estos lenguajes escritos. De lo que también se sigue que con la escritura jeroglífica se han de complicar y confundir necesariamente las referencias de las representaciones espirituales concretas y que el análisis de esas representaciones, cuyos productos próximos han de ser a su vez nuevamente analizados, aparece de todas maneras de la forma más variada y discrepante. Cada discrepancia en el análisis traería consigo otra imagen del nombre escrito, como [ha sucedido] en los tiempos modernos, de acuerdo con la observación que hicimos[796], precisamente en el campo sensible en el que el salfumante ha cambiado de nombre varias veces[797]. Un lenguaje escrito jeroglífico implicaría una filosofía tan estática como lo es en general la cultura china.

De lo dicho se sigue aún que el aprendizaje de la lectura y de la escritura alfabética ha de ser visto como un medio de formación infinito, no suficientemente apreciado, por cuanto lleva el espíritu desde lo concreto sensible hasta la atención a lo más formal, a la palabra oral y a sus elementos abstractos, y aporta algo esencial para fundamentar y purificar el suelo de la interioridad en el sujeto. —El hábito conseguido anula también más tarde, en beneficio de la vista, la peculiaridad del lenguaje alfabético [o escrito con letras], a saber, que aparezca como un rodeo que alcanza la representación a través de lo audible; el lenguaje escrito se convierte así para nosotros en un escrito jeroglífico de tal modo que, cuando lo usamos, no necesitamos [ya] hacemos conscientes de la mediación de la voz. Por el contrario, las personas que tienen poco hábito de lectura pronuncian lo leído para sí mismas para entenderlo en su sonido. Aparte de que con esa prontitud que transformó en jeroglífico lo escrito con letras, se conserva la capacidad de abstracción que se adquirió en el primer aprendizaje, y la lectura jeroglífica es por sí misma una lectura sorda y una escritura muda; lo audible o temporal y lo visible o espacial tienen precisamente, cada uno de ellos, su base propia que los hacen valer en principio por igual; en la escritura con letras, sin embargo, hay una base única y precisamente en la correcta relación de que el lenguaje visible se relaciona con el sonoro sólo como signo; la inteligencia

se exterioriza inmediata e incondicionadamente por el habla. —La mediación de las representaciones a través de lo menos sensible de los sonidos se mostrará luego en su esencialidad peculiar para el paso siguiente desde el representar al pensar, o sea, para la memoria.

§ 460

El nombre, como enlace de la intuición producida por la inteligencia y su significado, es primeramente un producto *singular* y efímero, y el enlace de la representación como algo interior con la intuición como algo exterior es él mismo *exterior*. El recuerdo[798] de esta exterioridad es la *memoria*.

### *3) Memoria*

§ 461

La inteligencia como memoria frente a la intuición de la palabra, recorre las mismas actividades que recorría el recuerdo interiorizador como representación en general frente a la primera intuición inmediata (§ 451 y ss.). *αα)* Haciendo suyo aquel enlace en que el signo consiste, la inteligencia eleva el enlace *singular* a *universal* mediante este recuerdo interiorizador, o sea, a enlace permanente, en el que quedan objetivamente vinculados para ella nombre y significación, y convierte la intuición, que es primeramente el nombre, en una *representación*, de tal modo que habiéndose identificado el contenido, el significado y el signo, son ahora una sola representación, y siendo concreto el representar en su interioridad, el contenido es como existencia suya: la memoria *que retiene* nombres.

§ 462

El *nombre* es así la *cosa* tal como ella está presente y tiene valor *en el reino de la representación*. La *ββ)* memoria *reproductora* tiene y conoce la COSA en el nombre y, con la COSA, tiene y conoce el nombre, sin intuición ni imagen. El nombre como *existencia* del contenido en la inteligencia es la exterioridad de ella misma en ella, y el *recuerdo* del nombre como recuerdo de la intuición producida por ella es a la vez la *exteriorización* en la que ella

se pone en sí misma. La asociación de los nombres particulares reside en la significación de las determinaciones de la inteligencia sensante, representadora o pensante, determinaciones de las que ella recorre series dentro de sí como sensante, etc.

Con el nombre «león» no necesitamos la intuición de ese animal ni tan siquiera su imagen, sino que el nombre en tanto lo *entendemos*, es la simple representación sin imagen. Es en el nombre donde[799] *pensamos*.

La *mnemotecnia* de los antiguos, recientemente resucitada y de nuevo olvidada con facilidad, consiste en transformar los nombres en imágenes y de esta manera rebajar de nuevo la memoria a imaginación. El lugar donde reside la *fuerza* de la memoria viene representado por un cuadro permanente que se fija en la imaginación y contiene una serie de imágenes; el texto que hay que aprender de memoria, o sea, la secuencia de sus representaciones, se asocia entonces a esas imágenes[800]. Dada la heterogeneidad del contenido de las imágenes y de aquellas imágenes permanentes, así como por causa de la presteza con que debe suceder el enlace, éste no se puede llevar a cabo de otra manera que mediante conexiones desvirtuadas, necias y enteramente contingentes. No solamente se somete a tortura el espíritu y se le veja con vestimentas disparatadas, sino que lo aprendido de memoria de esa manera se olvida de nuevo rápidamente, porque el cuadro que sirve para memorizar es siempre el mismo y se usa para cualquier otra serie de representaciones, de donde resulta que aquellas que fueron antes asociadas al cuadro de imágenes, son ahora borradas. Lo grabado mnemónicamente no se repite «de memoria» como aquello que se retiene en ella y sale propiamente de *dentro*[801], se evoca desde el pozo profundo del yo y [desde allí] se pronuncia, sino que se lee, por así decirlo, en el cuadro de la imaginación. —La mnemónica se liga al prejuicio corriente acerca de la memoria en relación con la imaginación, como si ésta fuese una actividad superior y más espiritual que la memoria. Más bien [lo correcto es que] la memoria ya no tiene que ver con la *imagen*, la cual está tomada del ser determinado inmediato y no espiritual de la inteligencia, o sea de la intuición, sino con una existencia que es producto de la inteligencia misma, con un *memorizar* que queda encerrado en el lado interno de la inteligencia y sólo *dentro de ella misma*, de la cual la memoria es su lado EXISTENTE o exterior.

§ 463

*γγ)* En tanto la conexión de los nombres reside en la significación, su enlace con el ser en cuanto nombres es aún una síntesis, y la inteligencia en esta exterioridad suya no ha regresado simplemente a sí. Pero la inteligencia es lo universal, la simple verdad de sus exteriorizaciones particulares, y la apropiación completa de éstas por la inteligencia es la superación de aquella distinción de significado y nombre; este supremo recuerdo interiorizador del representar es su suprema exteriorización en la cual la inteligencia se pone como el *ser*, como el espacio universal de los nombres en cuanto tales, esto es, de las palabras sin sentido. «Yo» que es este ser abstracto, es a la

vez como subjetividad el poder de los distintos nombres, el *vínculo* vacío que consolida series de ellos y los mantiene en un sólido orden. En tanto estos nombres están solamente *siendo* y la inteligencia en sí misma es aquí este ser de ellos, este poder es ella como *subjetividad enteramente abstracta*: es la *memoria* que se llama *mecánica* (§ 195) por causa de la completa exterioridad en la cual los miembros de esas series están unos frente a otros, y porque ella misma es esta exterioridad [mutua de los nombres], aunque subjetiva.

Como es bien sabido, alguien sabe justamente un texto de memoria solamente cuando con las palabras no posee ningún sentido; recitar entonces ese texto sabido de memoria se hace de suyo sin ningún acento. El acento correcto que [acaso] se le añade se refiere al sentido; pero la significación o representación que entonces se suscita estorba más bien la conexión mecánica y fácilmente enreda, por tanto, el recitado. La facultad de poder retener de memoria ristras de palabras en cuya conexión no se encuentra ningún conocimiento o que ya de suyo carecen de sentido (una serie de nombres propios) resulta tan digna de admiración porque el espíritu es esencialmente estar *cabe sí mismo*, pero aquí estando él mismo exteriorizado *dentro de sí mismo*, su actividad es como un mecanismo. El espíritu, sin embargo, está solamente *cabe sí* como *unidad* de la *subjetividad* y la *objetividad*; y aquí, en la memoria, después que en la intuición [el espíritu] es primeramente como algo exterior, de modo que *halla* las determinaciones y en la representación las recuerda interiorizando dentro de sí *lo hallado* y lo hace suyo, en la memoria se hace a sí mismo algo exterior, de modo que lo suyo aparece [ahora] como algo que está deviniendo hallado. Uno de los momentos del pensar, la *objetividad*, está aquí puesta como cualidad de la inteligencia misma en ella. —Es fácil captar la memoria como una actividad mecánica o de lo sinsentido, con lo cual sólo se justifica más o menos por su utilidad, o quizá por su inevitabilidad para otros fines y actividades del espíritu. Pero así se pasa por alto la significación propia que ella tiene en el espíritu.

### § 464

Lo ente como *nombre* necesita de *otro*, de la *significación* de la inteligencia representadora, para ser la COSA, o sea, para ser la verdadera objetividad. La inteligencia, como memoria mecánica, es en uno aquella objetividad externa y la *significación*. La inteligencia está *puesta* así como la *existencia* de esta identidad, es decir, que ella es activa *para sí* en tanto es esa identidad que ella es *en sí* como razón. La *memoria* es de esta manera el paso a la actividad del *pensamiento* que ya no tiene ninguna *significación*, esto es, lo subjetivo ya no es algo distinto de su objetividad, igual que esta interioridad *está-siendo* en ella misma.

Incluso nuestro lenguaje otorga a la memoria, de la cual existe el prejuicio de hablar despectivamente, el rango del parentesco inmediato con el pensamiento. —No es por casualidad que la juventud tiene una memoria mejor que los ancianos, y su memoria se ejercita no solamente por causa de la utilidad, sino que tiene buena memoria porque todavía no se comporta reflexivamente, y la ejercita, con intención o sin ella, para allanar el suelo de su interioridad para el puro ser, para [lograr] el espacio puro en el que la COSA, o sea, el contenido que está-siendo en sí pueda ofrecerse y explicitarse sin la oposición frente a una interioridad subjetiva. Un talento profundo suele ir unido, durante la juventud, a una buena memoria. Pero esas indicaciones empíricas no sirven para conocer lo que es la memoria en sí misma; captar el puesto y la significación de la memoria y concebir su conexión orgánica con el pensar es uno de los puntos hasta ahora enteramente omitidos y de hecho más difícil en la doctrina sobre el espíritu, es decir, en la sistematización de la inteligencia. La memoria como tal es de suyo la manera meramente exterior, el momento unilateral de la *existencia* del pensamiento; el paso es para nosotros o en sí la identidad de la razón y del modo de la EXISTENCIA; identidad que hace que la razón EXISTA ahora en el sujeto, que sea como actividad suya; de este modo [la razón] es *pensar*.

## *γ) El pensar*

§ 465

La inteligencia es *re-cognoscente*[802] *conoce* una intuición en tanto ésta es ya suya (§ 454); [conoce] además la COSA en el nombre; ahora empero *su* universal es para ella con la doble significación de lo universal en cuanto tal y del mismo universal en cuanto inmediato o ente, con lo cual lo conoce como lo universal verdadero que es la unidad abarcante de sí mismo con su otro, el ser. La inteligencia es así cognoscente *para sí en ella misma; en ella misma* lo *universal* es *su* producto, el *pensamiento* es la COSA: identidad simple de lo subjetivo y lo objetivo. La inteligencia sabe que lo que es *pensado, es*; y [sabe] que lo que *es,* solamente *es* en tanto es pensamiento (cfr. § 5, 21) *para sí*; el *pensar* de la inteligencia es *tener pensamientos*; ellos son como contenido suyo y objeto.

§ 466

Pero el conocimiento pensante es primeramente y a la vez *formal*; la universalidad y su ser son la subjetividad simple de la inteligencia. Los pensamientos no están así determinados como en y para sí, y las

representaciones recordadas interiorizándolas hasta ser pensamiento son aún, en esta medida, el contenido dado.

§ 467

En este contenido [el conocimiento pensante] es *1) entendimiento* formalmente idéntico que elabora las representaciones [ya] recordadas hasta [hacerlas] géneros, especies, leyes, fuerzas, etc., es decir, hasta las categorías en general en el sentido de que la materia sólo tiene la verdad de su ser en esas formas del pensamiento. Como negatividad infinita en sí mismo el pensar es *2)* esencialmente *disyunción* o *juicio* que, con todo, no disuelve ya el concepto en la oposición de antes entre universalidad y ser, sino que distingue de acuerdo con las conexiones peculiares del concepto, y *3)* el pensar supera la determinación formal y pone a la vez la identidad de los distintos: *razón formal* o *entendimiento que silogiza*[803]. —La inteligencia *conoce* en cuanto pensante y precisamente *1)* el entendimiento *explica* lo singular *desde sus* universalidades (las categorías); se llama entonces entendimiento que *forma conceptos*[804] *2) explica* el mismo singular *como* un universal (género, especie) en el juicio; en estas [dos] formas el *contenido* aparece como dado; *3)* pero en el *silogismo* el entendimiento *determina contenido* desde sí mismo por cuanto supera aquella distinción de formas. En la intelección de la necesidad ha desaparecido la última inmediatez que afecta todavía al pensamiento formal.

En la *lógica* el pensamiento es tal como primeramente es *en sí* y la razón se desarrolla en este elemento carente de oposición. En la *conciencia*, el pensamiento se presenta igualmente como un peldaño (v. § 437 N). *Aquí* la razón es como la verdad de la oposición tal como esta oposición se había determinado en el interior del espíritu mismo. —Por esta causa el pensamiento reaparece continuamente en estas distintas partes de la ciencia, porque estas partes sólo son distintas en virtud del elemento y la forma de la oposición, mientras el pensamiento es este único y mismo centro al que regresan las oposiciones como a su verdad.

§ 468

La inteligencia que como teorética se apropia de la determinidad inmediata se encuentra ahora, después de completar la *toma de posesión*, en

su *propiedad*; mediante la última negación de la inmediatez, la inteligencia ha sido puesta en sí de tal modo que el contenido está determinado por ella *para ella*. El pensar en tanto concepto libre, es ahora también libre según el *contenido*. La inteligencia sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que tanto es suyo como está determinado como lo que está-siendo, es *voluntad*.

## b. El espíritu práctico[805]

§ 469

El espíritu como voluntad se sabe como aquel que se decide[806] en sí mismo y se completa desde sí. Este *ser-para-sí* completo o *singularidad* constituye el lado de la EXISTENCIA o *realidad* de la *idea* del espíritu; como voluntad, el espíritu ingresa en la realidad efectiva, como saber está en el terreno de la universalidad del concepto. —Dándose a sí misma el contenido, la voluntad está *cabe sí*, es *libre* en general; éste es su concepto determinado. —Su finitud consiste en su *formalismo*, a saber, que su estar llena por sí misma [con] la determinidad *abstracta* o *suya* en general no está identificado con la *razón* desarrollada. La determinación de la voluntad que está-siendo *en sí* es llevar la libertad a la EXISTENCIA en la voluntad formal y, con ello, el fin de esta última es llenarse con su concepto, es decir, hacer de la libertad su determinidad, su contenido y fin, así como su existencia. Este concepto, la libertad, es esencialmente sólo como pensamiento; el camino de la voluntad, hacerse espíritu *objetivo*, es elevarse a voluntad pensante: darse aquel contenido que la voluntad sólo puede tener en tanto está pensándose a sí misma.

La *verdadera* libertad, en cuanto eticidad, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta, sino un contenido universal; pero un contenido tal se da sólo en el pensamiento y por el pensamiento; nada hay más mezquino y tan absurdo como querer excluir el pensamiento de la eticidad, de la religiosidad, o del derecho, etc.

§ 470

El espíritu práctico contiene en primer lugar, como voluntad formal o inmediata, un doble *deber-ser. 1)* En la oposición de la determinidad puesta desde sí frente al *inmediato* estar-determinado (que vuelve de nuevo con aquella determinidad), [es decir] frente a aquella *existencia* suya y *estado* que se desarrolla igualmente en la conciencia en la relación de oposición a objetos exteriores. *2)* Aquella primera autodeterminación, en cuanto es ella misma inmediata, no está elevada primeramente a la universalidad del pensamiento, la cual, por tanto, constituye *en sí* el *deber-ser* frente a aquella universalidad según la forma, como lo puede constituir según el contenido; una oposición que primeramente sólo es para nosotros.

## *α) El sentimiento práctico*

§ 471

El espíritu práctico tiene su autodeterminación en sí mismo primeramente de una manera inmediata, y por tanto *formal*, de tal modo que él *se encuentra* como *singularidad*, determinada en *su naturaleza* interior. De esta manera es *sentimiento práctico*. Así, puesto que el espíritu práctico es *en sí* subjetividad simplemente idéntica a la razón, tiene él desde luego el contenido de la razón, pero como contenido *inmediatamente singular* y, por consiguiente, también como contenido *natural*, *contingente y subjetivo* que tanto se determina desde la particularidad de las necesidades, de la opinión, etc., como desde la subjetividad que se pone para sí misma frente a lo universal, como también en sí puede determinarse de manera adecuada a la razón.

Cuando se apela al *sentimiento* del derecho y de la moralidad que el ser humano tiene en sí mismo, así como cuando se apela al sentimiento de la religión, a sus buenas inclinaciones, etc., a su *corazón* en general, es decir, al sujeto en tanto en él se encuentran unificados los distintos sentimientos prácticos[807], ocurre entonces que *1)* eso tiene el sentido correcto de que estas determinaciones son las suyas *propias e inmanentes* y que *2)* en tanto el sentimiento se coloca en oposición al *entendimiento*, [esa apelación] tiene también el sentido correcto de que [el sentimiento] *puede* ser la *totalidad* opuesta a las abstracciones unilaterales del entendimiento. Pero el sentimiento también *puede* ser unilateral, inesencial y malo. Lo *racional*, que en la figura de la racionalidad se da

como lo pensado, es el mismo contenido que tiene el sentimiento práctico *bueno*, pero en su universalidad y necesidad, en su objetividad y verdad.

Por esta razón es por una parte *insensato* opinar que con el paso desde el sentimiento al derecho y a la obligación se pierde en contenido y excelencia; ese paso es lo que lleva el sentimiento a su verdad. Igualmente insensato es tener a la inteligencia como superflua frente al sentimiento, al corazón y a la voluntad, es más, tenerla como perjudicial. La verdad y, lo que es lo mismo, la racionalidad efectivamente real del corazón y de la voluntad puede sólo tener lugar en la *universalidad* de la inteligencia, no en la singularidad del sentimiento en cuanto tal. Cuando los sentimientos son de una especie verdadera lo son por su determinidad, esto es, por su contenido y éste solamente es verdadero en tanto es universal en sí, es decir, tiene al espíritu pensante como fuente. Para el entendimiento la dificultad consiste en acabar con la separación que en algún momento hizo arbitrariamente entre las facultades del alma (el sentimiento, la voluntad) y llegar [de una vez] a la representación de que en el ser humano hay una razón única en el sentimiento, en la voluntad y en el pensamiento. En dependencia de lo dicho hace también dificultad que las ideas que sólo pertenecen al espíritu pensante (Dios, derecho, eticidad) pueden ser también *sentidas*. Pero el sentimiento no es otra cosa que la forma de la singularidad propiamente inmediata del sujeto en la cual tanto puede ponerse aquel contenido como cualquier otro contenido objetivo al cual la conciencia atribuye también objetividad.

Por otro lado, es *sospechoso*, e incluso más que sospechoso, asirse al sentimiento y al corazón en oposición a la racionalidad pensada (derecho, obligación, ley) porque lo que allí se contiene de *más* es tan sólo la subjetividad particular, lo vano y el arbitrio. —Por la misma razón resulta torpe admitir también en el tratamiento científico de los sentimientos [algo] más que su *forma* y contemplar [allí] su contenido, pues éste, en cuanto pensado, más bien constituye la autodeterminación del espíritu en su universalidad y necesidad, [o sea,] los derechos y obligaciones. Para una consideración peculiar de los sentimientos quedaron sólo los sentimientos egoístas, deficientes y malos, pues solamente éstos pertenecen a la singularidad que se agarra a sí misma frente a la universalidad; su contenido es el opuesto al contenido de los derechos y obligaciones, y por eso su determinidad más concreta tan sólo la reciben en oposición a éstos.

## § 472

El sentimiento práctico contiene el *deber-ser*, su autodeterminación en tanto está-siendo *en sí referida* a una singularidad *que está-siendo*, la cual sólo puede valer adecuándose a aquel *deber-ser*. Como sea que en esa inmediatez, [deber-ser y singularidad] ambos carecen todavía de determinación objetiva, esa referencia de lo que es *menester* a la existencia es el *sentimiento* enteramente subjetivo y superficial de lo *agradable o desagradable*.

Placer, alegría, dolor, etc., vergüenza, arrepentimiento, contento, etc., son, por una parte, meras modificaciones en general del sentimiento práctico formal, pero son también, por otra parte, distintos [entre sí] por su contenido el cual constituye la determinidad del deber-ser[808].

La famosa pregunta *sobre el origen del mal* en el mundo aparece desde el punto de vista de lo formalmente práctico por lo menos en tanto por «mal» se entiende ante todo lo desagradable y el *dolor* solamente. El mal no es otra cosa que la inadecuación del *ser* al *deber-ser*. El tal deber-ser tiene muchos significados y puesto que los *fines* contingentes tienen igualmente la forma del deber-ser, resulta que [los sentidos del deber-ser] son infinitamente muchos. En atención a ellos el mal es solamente el derecho que se ejerce sobre la vanidad y nulidad de su imaginación. Ellos mismos son ya el mal. —La finitud de la vida y del espíritu vienen a dar en su [propio] *juicio* en el que vida y espíritu tienen a lo otro separado de sí también a la vez dentro de sí como su negativo y son, por tanto, la contradicción que recibe el nombre de mal. En el muerto no hay mal ni dolor porque el concepto en la naturaleza inorgánica no entra en oposición con su existencia, y en lo distinto no sigue siendo al mismo tiempo sujeto de éste. En la vida ya, y mucho más en el espíritu, ocurre esta distinción inmanente y [es entonces cuando] aparece un *deber-ser*; y esta negatividad, subjetividad, yo, libertad son los principios del mal y del dolor. —Jakob *Böhme* ha captado la *yoidad* como *pena* y *tormento* y como fuente de la naturaleza y del espíritu[809].

## *β) Los impulsos y el arbitrio*

§ 473

El *deber-ser* práctico es juicio [o partición] *real*. La adecuación *inmediata*, meramente *encontrada de antemano*, de la determinidad *que está-siendo* a lo que uno necesita, es para la *auto*determinación de la voluntad una negación y es inadecuada a tal autodeterminación. [Para] que la voluntad, es decir, la unidad que está-siendo *en sí* de la universalidad y la determinidad, se satisfaga, es decir, sea *para sí*, la *adecuación* de su determinación interior y de la existencia *debe* haber sido puesta por la voluntad. De acuerdo con la forma del contenido, la voluntad es aún en el primer momento voluntad *natural*, inmediatamente idéntica con su determinidad: es *impulso* y *tendencia*; y en tanto la totalidad del espíritu práctico se coloca en una de las *muchas* y *limitadas* determinaciones singulares puestas en general con la oposición [entre ellas], *es pasión*.

§ 474

Las tendencias y pasiones tienen como contenido suyo las mismas determinaciones que el sentimiento práctico y, por una parte, tienen igualmente como fundamento la naturaleza racional del espíritu, pero, por

otra parte, en tanto pertenecen a la voluntad singular todavía subjetiva, están afectadas de contingencia y aparecen comportándose como particulares respecto del individuo y como exteriores una a otra, y por consiguiente según una necesidad no libre.

La *pasión* contiene en su determinación el estar limitada a una *particularidad* de la determinación de la voluntad en la que se sumerge la entera subjetividad del individuo, sea cual sea el haber de aquella determinación. Pero, por razón de este carácter formal, la pasión no es buena ni mala; esta forma solamente expresa lo siguiente: que un sujeto ha colocado todo el interés vivo de su espíritu, talento, carácter, goce, en un contenido. Sin pasión nada grande se ha llevado a cabo ni puede llevarse. Es solamente una moralidad muerta, es más, demasiado frecuentemente una moralidad hipócrita, la que se separa de la forma de la pasión en cuanto tal.

Sin embargo, inmediatamente surge la pregunta de cuáles son las tendencias *buenas* y cuáles las *malas*, y se pregunta también hasta qué *intensidad* las buenas inclinaciones siguen siendo buenas; y puesto que son muchas de suyo y particulares unas ante otras, y que a pesar de encontrarse en un solo sujeto es desde luego imposible dar satisfacción a todas según la experiencia, [se pregunta] cómo han de limitarse mutuamente por lo menos. Con esta pluralidad de impulsos y tendencias ocurre de entrada lo mismo que ocurría con las muchas potencias del alma cuya colección debería ser el espíritu teorético: una colección que ahora aumenta con la *multitud* de impulsos[810]. La racionalidad *formal* del impulso y la tendencia consiste solamente en su impulso general a no ser [algo] subjetivo, sino a superar la subjetividad por la propia actividad del sujeto y a realizarse. Su verdadera racionalidad no puede surgir de una consideración de la reflexión *extrínseca*, la cual supone determinaciones naturales *autosuficientes* y tendencias *inmediatas* y carece, por consiguiente, de un principio y de un fin último para ellos. Es, sin embargo, la reflexión inmanente del propio espíritu la que ha de ir más allá de su *particularidad*, como también de su *inmediatez* natural y ha de conferir a su contenido racionalidad y objetividad, con lo cual, en tanto relaciones *necesarias*, son *derechos* y *obligaciones*. Esta objetivación es entonces la que muestra su haber, así como la relación entre ellas, es decir, su verdad en general; así mostró *Platón* que lo que la justicia es en sí y para sí en sentido verdadero y en tanto él comprendía bajo *el derecho del espíritu* su entera naturaleza, solamente se puede ofrecer bajo la figura *objetiva* de la justicia, es decir, de la construcción del *estado* como vida *ética*[811].

Cuáles sean, por consiguiente, las tendencias *buenas* (racionales) y su subordinación, se transforma en la exposición de qué relaciones produce el espíritu desarrollándose como espíritu *objetivo*; un desarrollo en el cual el *contenido* de la autodeterminación pierde la contingencia o arbitrariedad. El tratado de los impulsos, tendencias y pasiones con arreglo a su verdadero haber es, por tanto, esencialmente la *doctrina* de las *obligaciones* jurídicas, morales y éticas.

## § 475

El *sujeto* es la *actividad* de la satisfacción de los impulsos, de la racionalidad formal, o sea, de la transposición del contenido (que *es* así fin) desde la subjetividad a la objetividad, en la que el sujeto se concluye

consigo mismo. Que [lo que era] contenido del impulso como COSA [a realizar] se haya distinguido de la propia actividad del impulso, esto es, que la COSA que ha cobrado estado contenga el momento de la singularidad subjetiva y de su actividad, esto es, el *interés*. Nada por consiguiente cobra estado sin interés.

Una acción es un fin del sujeto y esta acción es igualmente la actividad que lleva a cabo este fin; sólo por medio de esto, a saber, que el sujeto está así también en el acto desinteresado, es decir, por su interés, se da en general el actuar[812]. —A los impulsos y pasiones se les opone, por un lado, la sosa fantasía de una felicidad natural en la que se alcanzaría la satisfacción de las necesidades sin la actividad del sujeto que [es quien] produce la adecuación de la EXISTENCIA inmediata y las determinaciones interiores del sujeto. Por otro lado, se opone [también] a los impulsos y pasiones el deber por el deber de modo enteramente general, o sea, la moralidad[813]. Pero impulso y pasión no son otra cosa que la vitalidad del sujeto con arreglo a la cual este mismo sujeto está [presente] en su [propio] fin y en su ejecución. Lo ético concierne al contenido que, en cuanto tal, es lo *universal* (algo inactivo) y que tiene en el sujeto aquello que lo activa; que el contenido sea inmanente al sujeto es el interés, y cuando éste absorbe la entera subjetividad eficaz es la pasión.

§ 476

La voluntad, en tanto pensante y libre en sí, se distingue de la *particularidad* de los impulsos y como simple subjetividad del pensamiento se coloca por encima de su contenido múltiple; es así voluntad *reflexionante*.

§ 477

De este modo, esa particularidad del impulso ya no es inmediata, sino que empieza a ser la *propia* de la voluntad, por cuanto ésta se concluye consigo con esa particularidad y se da por medio de ella singularidad determinada y realidad efectiva. Se encuentra [ahora] en situación de *elegir* entre inclinaciones y es [por tanto] *arbitrio*.

§ 478

La voluntad en tanto arbitrio es *para sí* libre por cuanto está reflejada hacia sí como la negatividad de su autodeterminarse meramente inmediato. Con todo, en tanto el contenido en el que esta universalidad formal suya se

*decide* a la realidad efectiva, no es otro aún que el contenido de los impulsos y tendencias, la voluntad es solamente *real y efectiva* como voluntad *subjetiva* y *contingente*. En tanto la voluntad es la *contradicción* de realizarse efectivamente en una particularidad que para ella es al mismo tiempo una nadidad, y tener [sin embargo] una satisfacción en esa particularidad de la que al mismo tiempo está fuera, esta voluntad es primeramente el *proceso al infinito* de la destrucción y de la superación de una inclinación o de un goce por otro y de la destrucción o superación de una satisfacción que no es tal por otra. Pero la verdad de las satisfacciones *particulares* es la satisfacción *universal* que, como *felicidad*, la voluntad pensante convierte en fin.

### *γ) La felicidad*

§ 479

En esta representación de una satisfacción universal, representación producida por el pensar reflexionante, los impulsos están puestos con arreglo a su particularidad como *negativos* y por una parte deben ser sacrificados uno al otro en beneficio de aquel fin, y por otra parte se han de sacrificar directamente a este fin de un modo completo o parcial. Por un lado, la limitación de los impulsos uno por otro es una mezcolanza de determinación cualitativa y cuantitativa; por otro lado, puesto que la felicidad sólo tiene el contenido *afirmativo* de los impulsos, en ellos reside lo decisivo, y es el sentimiento subjetivo y las preferencias lo que ha de decidir en qué se pone la felicidad.

§ 480

La felicidad es la *universalidad* del contenido meramente representada y abstracta, la cual sólo *debe* ser. Pero la verdad de la determinidad *particular*, que tanto es como está también superada, y de la *singularidad abstracta*, o sea, del arbitrio que en la felicidad tanto se da un fin como no se lo da, es la determinidad *universal* de la voluntad en ella misma, esto es

su autodeterminarse mismo, *la libertad*. De esta manera el arbitrio es la voluntad sólo como pura subjetividad; ésta es pura y concreta a la vez teniendo por contenido y fin solamente aquella determinidad infinita, la libertad misma. En esta verdad de su autodeterminación en la que concepto y objeto son idénticos, la voluntad es *voluntad libre efectivamente real*.

## c. El espíritu libre

§ 481

La voluntad libre efectivamente real es la unidad del espíritu teorético y práctico; *voluntad libre* que es *para sí como voluntad libre* en tanto el formalismo, contingencia y limitación de lo que hasta ahora ha sido contenido práctico se ha superado. Mediante la superación de la mediación que ahí se contenía, la voluntad es la *singularidad inmediata* puesta por ella misma, la cual empero está también purificada hasta la determinación *universal*, o sea, hasta la libertad misma. Esta determinación *universal* solamente la tiene la voluntad como contenido y fin en tanto se *piensa*, sabe este concepto suyo y es *voluntad* como *inteligencia* libre.

§ 482

El espíritu que se sabe libre y se quiere como este objeto suyo, es decir, tiene a su esencia como determinación y fin, es primeramente y en *general* la voluntad racional o la idea *en sí* y es, por tanto, sólo el *concepto* del espíritu absoluto. Como idea *abstracta* está EXISTIENDO otra vez solamente en la voluntad *inmediata*; es el lado de la *existencia* de la razón, la voluntad *singular* como saber de aquella determinación suya que constituye su contenido y fin y de la cual ella es sólo actividad formal. La idea aparece así solamente en la voluntad que es finita, pero que es [también] la *actividad* de desarrollar la idea y de poner su contenido, que se va desplegando, como existencia que en cuanto existencia de la idea es *realidad efectiva: espíritu objetivo*.

De ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de *libertad*; y ninguna otra idea circula con tanta inconsciencia. Siendo el espíritu libre el espíritu *efectivamente real*, resulta que los malentendidos acerca de él tienen consecuencias prácticas más terribles que cualquier otra cosa, una vez que los individuos y los pueblos han captado en su representación el concepto abstracto de la libertad que está-siendo para sí, representación que tiene una fuerza invencible precisamente porque ella es la esencia propia del espíritu, y por cierto incluso como realidad efectiva suya. Partes enteras de la tierra, África y Oriente, no han poseído nunca esta idea y no la tienen todavía; los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, e incluso los estoicos, tampoco la han tenido; sólo sabían, por el contrario, que el ser humano es efectivamente libre por nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o por fuerza de carácter, por educación, por medio de la filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo y en cadenas). Esta idea ha venido al mundo por medio del cristianismo, según el cual el individuo *en cuanto tal* tiene un valor *infinito* por cuanto siendo él objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está *en sí* determinado a la libertad suprema. Si en la religión en cuanto tal el ser humano conoce como esencia suya su relación con el espíritu absoluto, tiene él además al espíritu divino también presente en cuanto está caminando en la esfera de la *existencia mundana*, como sustancia del estado, de la familia, etc. Estas relaciones son configuradas por aquel espíritu, y ellas mismas se constituyen de tal manera adecuadas a él, que en la misma medida y en virtud de esa EXISTENCIA el talante de la eticidad se hace inhabitante al singular y éste entonces, en esta esfera de la EXISTENCIA particular, del presente sentir y querer, es *efectivamente libre*.

Cuando el saber de la idea, es decir, del saber del ser humano (saber que la esencia de éste, su fin y objeto es la libertad) es especulativo, entonces esta idea es ella misma en cuanto tal la realidad efectiva de los seres humanos, no porque la *tienen*, sino porque lo *son*. El cristianismo ha hecho de tal cosa la realidad efectiva de sus fieles, por ejemplo, no ser esclavos; cuando fueron convertidos en esclavos, cuando la decisión sobre su propiedad fue colocada en el capricho, no en las leyes y tribunales, sintieron herida la sustancia de su existencia. Esta voluntad de libertad ya no es impulso que exige su satisfacción, sino carácter, es decir, conciencia espiritual devenida *ser* no instintivo. — Sin embargo, esta libertad que tiene el contenido y fin de la libertad, es ella misma primeramente sólo concepto, principio del espíritu y del corazón destinado a desarrollarse hasta la objetividad, hasta la realidad efectiva jurídica, ética y religiosa, así como científica.

# SEGUNDA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU
# EL ESPÍRITU OBJETIVO

§ 483

El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que está-siendo sólo *en sí*; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior[814]. La voluntad libre tiene primero inmediatamente las [siguientes] distinciones en ella [a saber] que la libertad es su determinación *interna* y [su] fin, y que se refiere a una objetividad *exterior* previamente hallada, la cual [a su vez] se parte en lo antropológico de las necesidades particularizadas, o sea, en las cosas naturales exteriores que son para la conciencia [por un lado], y en la relación de las voluntades singulares con otras voluntades [igualmente] singulares que son [todas y cada una] una autoconciencia de sí en tanto distinta y particularizada; este lado constituye el material exterior para la existencia de la voluntad.

§ 484

Sin embargo, la actividad finalística de esta voluntad consiste en realizar su concepto, la libertad, por el lado objetivo exterior de modo que éste venga a ser un mundo determinado por la voluntad, y esto de tal manera que ella esté cabe sí en el mundo, esté concluida consigo, y el concepto, por tanto, esté cumplido como idea. La libertad, configurada como realidad efectiva de un mundo, recibe aquella *forma de necesidad*

cuya interconexión sustancial es el sistema de las determinaciones de la libertad, y la interconexión fenoménica como *poder* es el *ser-reconocido* [de aquellas determinaciones], o sea, su [hacerse] valer en la conciencia.

§ 485

Esta unidad de la voluntad racional con la voluntad singular, la cual es el elemento propio e inmediato de la actividad de la primera, constituye la simple realidad efectiva de la libertad. Puesto que ésta, juntamente con su contenido, pertenece al pensamiento y ella es en sí lo *universal*, el contenido tiene consiguientemente su verdadera determinidad sólo en la forma de la universalidad. *Puesto* en esta forma para la conciencia de la inteligencia y determinado como poder vigente, es la *ley*[815]; y el contenido, liberado de la impureza y contingencia que tiene en el sentimiento práctico y en el impulso, y asimismo configurado no ya en la forma de éstos, sino en su universalidad para la voluntad subjetiva como hábito[816] suyo, manera de sentir y carácter, es la *costumbre ética*.

§ 486

Esta realidad en general como *existencia* de la voluntad libre es el *derecho*, el cual debe tomarse no solamente en sentido limitado como derecho jurídico, sino abarcando la existencia *de todas* las determinaciones de la libertad[817]. Tales determinaciones, en su referencia a la voluntad *subjetiva* en la que deben tener su existencia en cuanto universales (y sólo ahí pueden tenerla), son las *obligaciones* de la voluntad, del mismo modo que en cuanto hábitos y modos de sentir de la misma voluntad son *costumbres éticas*. Lo que es un derecho es también una obligación y lo que es una obligación es también un derecho. Pues una existencia es un derecho sólo sobre el fundamento de la libre voluntad sustancial[818]; y es el mismo contenido el que, con referencia a la voluntad que se diferencia como subjetiva y singular, es obligación. Es el mismo contenido el que la conciencia subjetiva reconoce como obligación y el que ella lleva a la existencia en las voluntades[819]. La finitud de la voluntad objetiva es, en su

medida, [la que constituye] la aparencia de la distinción entre derechos y obligaciones.

En el campo del fenómeno, derecho y obligación son en primer término de tal modo correlativos[820] que a un derecho por mi parte corresponde una obligación en *otro*. Pero con arreglo al concepto, mi derecho a algo no es mera posesión, sino que como posesión de una *persona*, es *propiedad* (posesión según derecho) y es un deber[821] poseer cosas *en propiedad*, es decir, ser como persona, lo que puesto bajo la relación fenoménica, o sea, de la referencia a otra persona se despliega como obligación del *otro* de respetar *mi* derecho. El deber *moral* en general es en mí al mismo tiempo, en cuanto sujeto libre, un derecho de mi voluntad subjetiva o de mi modo de sentir. Pero en el terreno moral interviene la diferencia[822] entre la determinación meramente interna de la voluntad (sentimiento moral, intención), que solamente tiene existencia en mí y es meramente obligación subjetiva, frente a la realidad efectiva de esa determinación; interviene así también una contingencia e imperfección que constituyen la unilateralidad del punto de vista meramente moral. En lo ético[823] alcanzan las dos partes su verdad, o sea, su unidad absoluta, aunque también, como ocurre bajo el modo de la necesidad, obligación y derecho regresan [cada uno a sí] en el otro a través de [alguna] *mediación* y [así] se concluyen consigo. Los derechos del padre de familia sobre los miembros de ésta son igualmente deberes ante ellos, así como el deber de los hijos a la obediencia es su derecho a ser educados para hacerse seres humanos libres. El derecho del gobierno a castigar, su derecho a administrar, etc., son igualmente deberes suyos de castigar, administrar, etc., así como las cargas de los miembros del estado en prestaciones, servicio militar, etc., son obligaciones, pero son también al mismo tiempo su derecho a la protección de su propiedad privada y de la vida sustancial universal en la que aquellos derechos y obligaciones tienen su raíz; todos los fines de la sociedad y del estado son los fines propios de los [individuos] privados; pero el camino de la mediación a través de la cual sus obligaciones vuelven sobre sí mismas como ejercicio y disfrute de derechos produce el fenómeno de la diversidad, al cual se añade el modo cómo el *valor* en el intercambio toma variadas figuras, aunque sea el mismo en sí. De todas maneras es esencialmente válido que quien no tiene derechos no tiene obligaciones y viceversa.

# DIVISIÓN

§ 487

La voluntad libre es:

A. ella misma primeramente *inmediata* y, por ende, como singular, *persona*; la existencia que la persona da a su libertad es la *propiedad*. El *derecho* en cuanto tal es el derecho *abstracto, formal*[824].

B. [la voluntad libre está] en sí misma reflejada, de tal modo que esta voluntad tiene su existencia dentro de sí y está así determinada al mismo

tiempo como *particularizada*: derecho de la voluntad *subjetiva*, *moralidad*,

C. la voluntad *sustancial* como realidad efectiva adecuada a su concepto en el sujeto y totalidad de la necesidad: la *eticidad* en la familia, sociedad civil y estado.

Puesto que ya he desarrollado esta parte de la filosofía en mis *Líneas básicas del derecho*[825] (Berlín, 1821), me puedo aquí explicar más brevemente que en las otras partes.

# A
# EL DERECHO[826]

## a. Propiedad

§ 488

El espíritu en la inmediatez de su libertad que está-siendo para sí misma es *singular*, pero tal que sabe su singularidad como voluntad absolutamente libre; es *persona*, es el saberse de esta libertad; un saber que, como es *abstracto* y *vacio* en sí mismo, no tiene aún su particularidad y compleción en él, sino en una COSA exterior. Ésta, frente a la subjetividad de la inteligencia y del albedrío, es como algo carente de voluntad y de derechos, y se convierte por la subjetividad en su accidente[827], o sea, en la esfera exterior de su libertad: *posesión*.

§ 489

El predicado de *mío*, que es de por sí un predicado meramente práctico y que la COSA recibe mediante el juicio de la posesión, primero en el apoderamiento exterior, tiene aquí, sin embargo, el significado de que yo deposito en ella mi voluntad personal. Mediante esta determinación, la

posesión es *propiedad*, la cual en tanto posesión es *medio*, pero como existencia de la personalidad es *fin*.

§ 490

En la propiedad, la persona está concluida consigo. La COSA empero es abstractamente exterior, y yo en ella [soy también] abstractamente exterior. El regreso concreto de mí hasta mí en la exterioridad consiste en que yo (que soy la *infinita* referencia de mí a mí) soy como persona la repulsión de mí mismo por mí y en el *ser de otras personas*, de mi referencia a ellas y en el ser reconocido por ellas que es así recíproco, tengo la existencia de mi personalidad[828].

§ 491

La COSA es el *término medio* a través del cual se concluyen los extremos que se concluyen consigo en el saber de su identidad como personas libres y a la vez autosuficientes una ante otra. Mi voluntad tiene para ellas su *existencia determinada y cognoscible* en la COSA mediante la captura corporal inmediata de la posesión, o por la elaboración[829] o también por la simple señalización de ella.

§ 492

El aspecto contingente de la propiedad reside en que yo deposito mi voluntad en *esta* COSA; por consiguiente mi voluntad es *arbitrio* porque yo tanto puedo depositar en ella mi voluntad como no depositarla, y tanto la puedo retirar como no. Pero en tanto mi voluntad reside en una COSA, sólo yo la puedo retirar de ella y la COSA sólo por voluntad mía puede pasar a otro, del cual deviene propiedad sólo con su voluntad igualmente: *contrato*.

## b. Contrato

§ 493

En tanto son algo *interior*, las dos voluntades y su acuerdo en el contrato son distintas de la realización del contrato o *ejecución*. La exteriorización relativamente ideal en [que consiste] la *estipulación*, contiene la cancelación *efectiva* de la propiedad en una de las voluntades, el paso de esa propiedad a la otra y su aceptación por ella. El contrato es *válido* en sí y de por sí, y no lo es por la ejecución por parte de uno u otro [de los contratantes], cosa que envolvería un *regreso in infinitum* o una partición infinita de la COSA, del trabajo y del tiempo. En la estipulación la exteriorízación es completa y exhaustiva. La interioridad de la voluntad que entrega la propiedad y la de aquella que la asume reside en el campo de la representación, y la *palabra* es, en este campo, *hecho* y *COSA* (§ 462), hecho que es enteramente *válido*, puesto que la voluntad no entra aquí en consideración como voluntad moral (es decir, no entra en consideración si está *mentada* en serio o engañosamente) y es más bien solamente voluntad sobre una COSA exterior.

§ 494

Así como en la estipulación se distingue entre la *sustancia* del contrato y su ejecución como exteriorización real, la cual consiguientemente queda colocada en un plano inferior, del mismo modo y por lo mismo, en la COSA o ejecución se distingue entre la modalidad inmediata y específica [que ella toma] y lo *sustancial* de ella, o sea, el *valor*, en éste lo sustancial cualitativo se cambia en determinidad cuantitativa; de este modo una propiedad se hace comparable con otra, y se puede poner como igual lo que es enteramente heterogéneo cualitativamente. Y así se pone en general como COSA universal o abstracta[830].

§ 495

El contrato, como acuerdo que surge del arbitrio y que versa sobre una cosa contingente, contiene al mismo tiempo el ser puesto de la voluntad accidental; ésta no es tampoco adecuada al derecho y da lugar así al entuerto[831], por lo cual, sin embargo, no queda suprimido el derecho que

es en y para sí, sino que surge solamente una *relación entre derecho y entuerto*.

## c. El derecho frente al entuerto

§ 496

El derecho, como *existencia* de la libertad en lo *exterior*, viene a dar en una *pluralidad* de referencias a esa exterioridad y a las otras personas (§ 491, 493 ss.). Por ello se dan *1)* varios *títulos de derecho* de los cuales solamente uno es el [verdadero] *derecho* porque la propiedad, tanto por el lado de la persona como por el lado de la COSA, es exclusivamente individual y los diversos títulos, porque son opuestos entre sí, se ponen juntos [sólo] como *aparencia* de derecho a la cual se opone desde ahora aquel derecho que queda determinado como *derecho en sí*.

§ 497

Por cuanto frente a esa aparencia, el único *derecho en sí* todavía en unidad inmediata con los diversos títulos de derecho, se pone como afirmativo, se sigue queriendo y se *reconoce*, [resulta que] la diversidad de títulos consiste solamente en que *esta* COSA queda subsumída bajo el derecho por las voluntades *particulares de estas* [varias] personas: *entuerto inocente*. —Esta lesión es un simple *juicio negativo* con el que se expresa el litigio civil, para cuya composición se requiere un *tercer* juicio que como juicio del *derecho en sí* es desinteresado respecto de la COSA y es el poder [del derecho] de darse existencia contra aquella aparencia.

§ 498

*2)* Pero si la aparencia de derecho es querida en cuanto tal por la voluntad particular *en contra* del derecho-en-sí, haciéndose así *maliciosa* la voluntad, el *reconocimiento* externo del derecho queda entonces separado de su *valor* y sólo aquél se respeta, mientras éste queda lesionado. Así

resulta el entuerto del *engaño*, que es juicio infinito en tanto que idéntico (§ 173), o sea, en tanto retiene la [mera] referencia formal [junto] con el abandono del contenido valioso.

§ 499

*3)* Finalmente, en tanto la voluntad particular se enfrenta al derecho-en-sí, tanto con la negación de éste como con la negación de su reconocimiento o apariencia (juicio infinito negativo, § 173, con el que se niega igualmente el género y la determinidad particular, aquí el reconocimiento fenoménico), esta voluntad es voluntad *maliciosa que ejerce violencia*, [esto es] que comete un *delito*.

§ 500

Una tal acción, en tanto lesión del derecho[832], es nula en sí y de por sí. En tanto voluntad y pensamiento, quien [así] actúa pone una ley en esa acción, aunque sea ley meramente formal y sólo por él reconocida: un universal que *vale para él* y bajo el cual él mismo a la vez se ha subsumido con su acción. La nulidad expuesta de esta acción, la realización conjunta de esta ley formal y del derecho-en-sí, primeramente por una voluntad singular *subjetiva*, es la *venganza* que por partir del interés de una personalidad *inmediata* y *particular* es solamente y a la vez nueva lesión que se perpetúa *hacia lo infinito*. Esta progresión se supera igualmente por un tercer juicio desinteresado: *la pena*[833].

§ 501

El hacerse valer del derecho-en-sí está mediado *α)* de tal modo que una voluntad particular, el juez, está ajustada al derecho y está interesada en dirigirse[834] contra el delito, cosa que antes, en la venganza, era contingente; *β)* [el hacerse valer del derecho-en-sí está también mediado] por la fuerza de la ejecución (primeramente igualmente contingente) para negar la negación del derecho que fue puesta por el delincuente. Esa negación del derecho tiene su EXISTENCIA en la voluntad del delincuente; la

venganza o la pena se dirigen, por tanto, *1)* a la *persona* o a la *propiedad* del delincuente y *2)* ejercen coerción contra él. La coerción tiene ya lugar en general en esta esfera contra la COSA en la captura de ella y cuando se afirma esta captura contra la captura por parte de otro[835]; esto es así porque en esta esfera la voluntad tiene inmediatamente su existencia en una *cosa exterior* (en cuanto tal o en la corporeidad) y sólo es posible capturar eso. —Sin embargo, la coerción no pasa de ser posible, porque yo puedo retirarme, como libre, de cualquier EXISTENCIA; es más, puedo retirarme de todo lo que ella abarca, es decir, de la vida. En derecho, la coerción sólo se da como superación de un primer forzar inmediato[836].

§ 502

Se ha desarrollado [hasta aquí] una distinción entre derecho y voluntad subjetiva. La realidad del derecho, que la voluntad personal se da primeramente de una manera inmediata, se muestra mediada por la voluntad subjetiva, o sea, por aquel momento que siendo el que da existencia al derecho-en-sí, puede también distanciarse de ese derecho y oponerse a él. Y al revés, la voluntad subjetiva bajo esa abstracción y siendo así poder por encima del derecho es algo nulo de por sí; esta voluntad sólo tiene verdad y realidad esencialmente en tanto está en ella misma como la existencia de la voluntad racional: *moralidad*.

La expresión *derecho natural* que ha sido comente para designar la doctrina filosófica sobre el derecho contiene la ambigüedad de si con ella se quiere decir que el derecho se da *inmediatamente como algo natural* o que el derecho se determina por la naturaleza de la cosa, es decir, por el *concepto*. El primer sentido era el que se asumía en otro tiempo; y así se fabuló a la vez un *estado de naturaleza* en el que se presumía que debió estar vigente el derecho natural, frente al cual estado, el estado civil y político reclamaba y llevaba consigo más bien una limitación de la libertad y un sacrificio de derechos naturales. Pero en realidad, sin embargo, el derecho y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la *personalidad libre*, es decir, en una *autodeterminación* que es más bien lo contrario de la *determinación natural*. El derecho de la naturaleza es, por tanto, la existencia de la dureza y la supremacía de la fuerza; y un estado de naturaleza es un estado en el que se ejerce violencia y carece de derecho; un estado del que no se puede decir nada más verdadero que *hay que salir de él*[837]. La sociedad por el contrario es más bien el único estado en el que tiene su efectiva realidad el derecho; lo que ciertamente hay que limitar y sacrificar es la arbitrariedad y la violencia propios del estado de naturaleza.

# B
# LA MORALIDAD

## § 503

El individuo libre que en el derecho (inmediato) era solamente *persona* está ahora determinado como *sujeto*, o sea, como voluntad reflejada hacia sí de tal modo que la determinidad de la voluntad en general como existencia en ella misma sea como *su propia* determinidad, distinta de la existencia de la libertad en una COSA exterior. Habiéndose así sentado la determinidad de la voluntad *en el interior*, la voluntad es a la vez algo *particular* e intervienen las demás particularidades y las referencias entre ellas. Por una parte, la determinidad de la voluntad, como determinidad que está-siendo *en sí*, es decir, [como determinidad] de la razón de la voluntad, es lo en sí jurídico (y ético); por otra parte, [esa determinidad de la voluntad] es como la existencia presente en la exteriorización activa hacia la cual se dirige y con la cual se relaciona. La voluntad subjetiva es libre *moralmente* en la medida en que estas determinaciones *están puestas* interiormente como *suyas* y son queridas por ella. La exteriorización activa de esta voluntad con tal libertad es *acción* en cuya exterioridad la voluntad solamente reconoce como suyo y permite que le sea atribuido aquello que ella ha sabido y querido[838].

Esta libertad *subjetiva o moral* es preferentemente lo que se llama libertad en el sentido que le damos en Europa. En virtud del derecho de esta libertad, el ser humano ha de poseer expresamente un conocimiento de la distinción entre bien y mal en general, y tanto las determinaciones éticas como las religiosas se le deben intimar, y él las debe seguir, no solamente como leyes exteriores y prescripciones de una autoridad, sino que han de merecer su aprobación y reconocimiento, e incluso su fundamentación, en su corazón, sentimiento y conciencia moral, modo de ver, etc. La subjetividad de la voluntad es en ella misma fin para sí misma, momento simplemente esencial.

Lo *moral* debe tomarse [también] en otro sentido con el que no significa únicamente lo moralmente *bueno*. «Le moral» en la lengua francesa se opone a lo «physique» y significa lo espiritual o intelectual en general. En este sentido, lo moral tiene el significado de una determinación de la voluntad en tanto tal determinación se encuentra en general en el *interior* de la voluntad y comprende, por consiguiente, el propósito y la intención como también lo moralmente malo.

### a. El propósito

§ 504

En la medida en que la acción atañe inmediatamente a la *existencia*, lo *mío* es [aún] formal en la medida en que la existencia exterior es también *autosuficiente* ante el sujeto. Esta exterioridad puede tergiversar la acción del sujeto y hacer aparecer algo distinto de lo que él puso en su acción. Aunque todo cambio en cuanto *tal* que sea puesto por la actividad del sujeto, sea un *acto* de éste, no por ello lo reconoce él como su *acción*, sino que de hecho sólo aquella existencia que estuvo en su *saber* y *querer*, y era su *propósito*, es lo que reconoce como *suyo* y como su *culpa*.

### b. La intención y el bienestar

§ 505

La acción *1) con* arreglo a su contenido empíricamente concreto tiene una pluralidad de aspectos *particulares* y de interconexiones; el sujeto, con arreglo a la forma, ha debido saber y querer la acción según la determinación *esencial* de ésta, la cual abarca en sí misma esas singularidades: *derecho* de la *intención*. —El propósito atañe solamente a la existencia inmediata, pero la intención se refiere a lo sustancial y al fin de esa existencia. *2)* El sujeto tiene también el derecho de que la *particularidad* del contenido de la acción, con arreglo a la materia, no le sea exterior, sino que la particularidad propia del sujeto contiene sus necesidades, intereses y fines que tomados igualmente en su conjunto (como en la felicidad, § 479) constituyen su *bienestar*, derecho al *bienestar*. La felicidad se distingue del bienestar sólo en que la primera se representa como una existencia inmediata y general, mientras que el bienestar se representa como justo con referencia a la moralidad.

§ 506

Sin embargo, la esencialidad de la intención es en primer lugar la forma abstracta de la universalidad, y la reflexión puede poner bajo esa forma, en la acción empíricamente concreta, este o aquel aspecto particular y de este modo, como esencial, hacerlo intención, como puede también limitar la intención a tales aspectos, con lo cual la esencialidad a la que mira la intención y la verdadera esencialidad de la acción pueden ponerse en la mayor de las contradicciones (como en la buena intención de un crimen). — También el bienestar es abstracto y puede ponerse en esto o en aquello; en cuanto perteneciente a *este* sujeto, el bienestar es generalmente algo particular.

## c. El bien y el mal

§ 507

La verdad de [todas] estas particularidades y lo concreto de su formalismo es el contenido de la *voluntad universal que está-siendo en y para sí*; es la ley y la sustancia de toda determinidad, *el bien en y para sí*, que es por consiguiente el fin absolutamente último del mundo y la *obligación* del sujeto el cual *debe* tener la *mirada* en el *bien*, hacerlo [su] *intención* y producirlo mediante su actividad.

§ 508

Pero el *bien* es precisamente lo universal en sí mismo determinado de la voluntad, e incluye así la particularidad dentro de sí; sin embargo, en la medida en que la particularidad es primeramente aún abstracta, no está presente ningún principio de la determinación; el determinar interviene también al margen de aquella universalidad y en cuanto determinar de la voluntad libre que está-siendo *para sí* enfrentada a ello[839], se suscita aquí la contradicción más profunda, *α)* Por causa del determinar indeterminado del bien hay en general *varias* cosas buenas y *muchas obligaciones* cuya diversidad se encuentra dialécticamente enfrentada y las pone en *colisión*. Al mismo tiempo [esas obligaciones] *deben* ser concordantes por causa de

la unidad del bien, y a la vez, cada una de ellas, aunque sea particular, es absoluta en cuanto bien y obligación. El sujeto *debe* ser la dialéctica que *decide* una conexión entre ellas, excluyendo otras y suprimiendo su valor absoluto.

§ 509

*β)* Al sujeto que en la existencia de su libertad está esencialmente como particular debe serle fin esencial y por ende obligación su *interés y bienestar* [precisamente] por causa de tal existencia [particularizada] de su libertad. Pero al mismo tiempo, en el fin del *bien* que no es particular, sino solamente lo universal de la voluntad, el interés particular no *debe* ser momento [constitutivo]. Por causa de esta autosuficiencia de ambas determinaciones resulta igualmente contingente que se armonicen o no. Pero *deben* armonizarse porque el sujeto en general como universal y singular es *en sí* una [sola] identidad.

*γ)* Pero el sujeto no es sólo algo generalmente particular en su existencia, sino que es también una forma de su existencia el ser certeza *abstracta* de sí mismo, reflexión abstracta de la libertad hacía sí misma. Por ello el sujeto es distinto de la razón de la voluntad y es capaz de convertir lo universal mismo en algo particular y de este modo convertirlo en aparencia. El bien ha sido así puesto como algo contingente para el sujeto y éste, habiéndose decidido según lo dicho por algo opuesto al bien, puede ser *malo*.

§ 510

*δ)* La objetividad exterior, igualmente con arreglo a la distinción ya considerada de la voluntad subjetiva (§ 503), constituye el otro extremo autosuficiente, un mundo para sí en sentido propio y opuesto a las determinaciones internas de la voluntad. Por ello es contingente que este mundo concuerde con los fines subjetivos, que el *bien* se realice [o no] en el mundo y que el *mal*, siendo como es el fin en y para sí nulo, se anule [también] en el mundo; [es contingente] además que el sujeto halle su bienestar en el mundo y [lo es también] por último que el sujeto *bueno* sea

*feliz* en él y el sujeto *malo* sea *desgraciado*. Pero también al mismo tiempo, el mundo *debe* permitir que se lleve a cabo lo esencial, *debe* permitir que la buena acción llegue a buen término en él, del mismo modo que *debe* garantizar la satisfacción de su interés particular al sujeto *bueno*, impedírselo al *malo* y eliminar al mal mismo.

§ 511

La contradicción que surge por todas partes y que expresa este múltiple *deber*, el ser absoluto que a la vez sin embargo no es, contiene el análisis interno más abstracto del espíritu, su más profundo ir adentro de sí. La referencia mutua de las determinaciones que entre sí son contradictorias es únicamente la certeza abstracta de sí, y para esa *infinitud* de la subjetividad, la voluntad universal, el bien, el derecho y la obligación tanto son como no son; [la subjetividad] es aquello que se sabe como lo que decide y elige. Esta pura certeza de sí que se pone en su ápice aparece bajo las dos formas que inmediatamente pasan de una a otra, la *conciencia moral* y la *maldad*[840]. La conciencia moral es la voluntad de *bien*, de aquello sin embargo que en esta pura subjetividad es lo *no objetivo*, lo no universal e inefable, sobre lo cual el sujeto en su *singularidad* se sabe como aquel que decide. La *maldad* por su parte es este mismo saber su singularidad como quien decide en tanto no se queda en esa abstracción, sino que enfrentada al bien se da el contenido de un interés subjetivo.

§ 512

El ápice supremo del *fenómeno* de la voluntad que se ha fugado a esa vanidad absoluta (a un ser bueno inobjetivo, meramente sabedor de sí, a una certeza de sí en la nadidad de lo universal) se desploma inmediatamente en sí. La *malicia* como la más íntima reflexión hacía sí de la subjetividad enfrentada a lo objetivo y universal que para esa subjetividad es sólo apariencia, es lo mismo que la *buena disposición de ánimo* hacia el bien *abstracto* que retiene para la subjetividad la determinación de este bien; es la *aparencia* totalmente abstracta, la inversión y aniquilación inmediata de sí. El resultado, o sea, la verdad de esta aparencia, es por su lado negativo la

nadidad absoluta, tanto de este querer que sería *para sí* [pero] enfrentado al bien, como del bien que sería sólo abstracto; por su lado afirmativo en el concepto, aquella aparencia que se derrumba en sí misma es la misma universalidad simple de la voluntad que es el bien. La subjetividad, en esa *identidad* suya con él es solamente la forma infinita, tarea y desarrollo del bien. Con ello se ha abandonado el estadio de la mera *relación* de oposición entre ambos y del *deber-ser* y se ha pasado a la *eticidad*.

# C
# LA ETICIDAD

§ 513

La *eticidad* es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo. La unilateralidad de este último está, por una parte, en tener *inmediatamente* su libertad en la realidad y por ende en la exterioridad, o sea, en la COSA, y por otra parte en tenerla en el bien como algo abstractamente universal; la unilateralidad del espíritu subjetivo está en ser igualmente abstracto frente a la universalidad al determinarse a sí mismo en su singularidad interior. Habiéndose superado estas unilateralidades, la *libertad* subjetiva, en tanto que [ahora es] la voluntad racional, es *universal* en y para sí, la cual, en la conciencia de la subjetividad singular, tiene su saber de sí y su talante[841], del mismo modo que tiene su tarea y *realidad efectiva* inmediatamente universal como *costumbre ética*: la *libertad* autoconsciente que ha devenido *naturaleza*[842].

§ 514

La *sustancia* que se sabe *libre* y en la que el *deber-ser* absoluto es igualmente *ser*, tiene realidad efectiva como espíritu de un *pueblo*. La disyunción abstracta de este espíritu es la singularización[843] *en personas* de cuya autosuficiencia él es su fuerza [o poder] interior y necesidad. Pero

la persona, como inteligencia que piensa, sabe la sustancia como propia esencia suya y con este talante deja de ser accidente de ella; la intuye en la realidad efectiva como su fin final absoluto, [y ese fin es] tanto un *más acá* alcanzado como algo que la persona *produce* mediante su *actividad*, pero que más bien simplemente *es*; de este modo la persona cumple su deber sin reflexión electiva, como *lo suyo* y como *ente*, y en esta necesidad se posee a sí misma y a su libertad efectivamente real.

§ 515

Porque la sustancia es la unidad absoluta de la singularidad y de la universalidad de la libertad, resulta que la *realidad efectiva* y *actividad* de cada *singular*, [dirigida] a *ser para sí* y a cuidar de sí, está tanto condicionada por el todo presupuesto en cuya interconexión solamente [ese singular] se da, como es también un pasar a producto universal. —El *talante* del individuo es el *saber* de la sustancia y de la identidad de todos sus intereses con el todo; que los demás singulares se sepan los unos a los otros solamente en esa identidad y en ella sean efectivamente reales, eso es la *confianza*, o sea, la verdadera disposición de ánimo ética.

§ 516

Las referencias del singular dentro de las relaciones en que se particulariza la sustancia, constituyen sus *obligaciones éticas*. La personalidad ética, es decir, la personalidad empapada por la vida sustancial, es *virtud*. Con referencia a la inmediatez exterior, o sea, a un *destino*, la virtud es un tratar el *ser* como algo no negativo, y por ello es [también] un tranquilo descansar en sí mismo; con referencia a la objetividad sustancial, o sea, al todo de la efectiva realidad ética, la virtud en cuanto confianza es obrar intencionadamente en favor de esta realidad y es capacidad de sacrificarse por ella; con referencia a la contingencia de las relaciones con otros es primeramente justicia y después inclinación benevolente; dentro de esta esfera [de la relación con otros] y en la conducta respecto de la existencia propia y la corporeidad, la individualidad expresa su carácter particular, su temperamento, etc., como *virtudes*.

§ 517

La sustancia ética es:

*a*. en cuanto espíritu inmediato o *natural*, la *familia*.

*b*. [Es también] la totalidad relativa de las relativas relaciones mutuas de los individuos en cuanto personas en el seno de una universalidad [meramente] formal: la *sociedad civil*.

*c*. [y es por último] la sustancia autoconsciente como espíritu desarrollado hasta una realidad orgánica efectiva: la *constitución política*.

## a. La familia

§ 518

El espíritu ético, en tanto contiene en su *inmediatez* el momento *natural* [consistente en] que el individuo tiene su existencia sustancial en su universalidad natural o en su *género*[844], es la relación sexual, pero elevada a determinación espiritual; es la conformidad del amor y de la disposición de ánimo que se confía; o sea, el espíritu en cuanto familia es espíritu *sensante*[845].

§ 519

*1)* La distinción entre los sexos naturales aparece así a la vez también como una distinción [propia] de la determinación intelectual y ética. Estas [distintas] personalidades se unen con arreglo a su singularidad exclusiva y hacen *una sola persona*; la intimidad subjetiva, determinada [ahora] a unidad sustancial, convierte esta unión en una relación *ética*, o sea, en *matrimonio*. La intimidad sustancial hace del matrimonio vínculo indiviso de las personas, o sea, matrimonio *monogámico*; la unión corporal es consecuencia del vínculo éticamente anudado. La siguiente consecuencia es la comunidad de intereses personales y particulares.

§ 520

*2)* La *propiedad* de la familia, como propiedad de una sola persona, recibe un interés *ético* por medio de la comunidad en el seno de la cual los distintos individuos que componen la familia están referidos por un igual a aquella propiedad, del mismo modo que también la ganancia, el trabajo y la previsión [reciben este interés ético].

§ 521

La eticidad sentada primeramente como originaría (§ 519) al contraer matrimonio y [en tanto que] ligada a la procreación natural de los hijos se realiza en el segundo nacimiento de éstos, o sea, en el nacimiento espiritual: su educación para [llegar a ser] personas autosuficientes.

§ 522

*3)* Mediante esta autosuficiencia, los hijos salen de la vida concreta de la familia a la que originariamente pertenecen; han llegado a ser *para sí*, pero destinados a crear una nueva familia igualmente real y efectiva. La disolución le llega al matrimonio de manera esencial mediante el momento *natural* que contiene, o sea, por la muerte de los cónyuges; pero también la intimidad, en tanto sustancialidad meramente sensible, está en sí sometida al azar y al perecer. Con arreglo a esa contingencia, los miembros de la familia vienen a dar en una relación entre personas y por ello se introducen en esta relación determinaciones *jurídicas*, cosa que de suyo es ajena a este vínculo[846].

## b. La sociedad civil[847]

§ 523

Como espíritu que se particulariza abstractamente en muchas *personas* (la familia es solamente una persona), en familias o singulares que con libertad autosuficiente y como *particulares* son para sí, la sustancia pierde primero su determinación ética, por cuanto estas personas como tales no

tienen como fin suyo a la unidad absoluta, sino que tienen en su conciencia su propia particularidad y su ser-para-sí, y los tienen como fin suyo: el sistema del atomismo. La sustancia deviene de este modo una mera interconexión general, mediadora entre extremos autosuficientes y entre sus intereses particulares; la totalidad en sí misma desarrollada de esta interconexión es el estado como sociedad civil, o sea, como *estado externo*[848].

### *α) El sistema de las necesidades*

§ 524

*1)* La particularidad de las personas comprende dentro de sí, en primer lugar, las necesidades de ellas. La posibilidad de satisfacer estas necesidades está depositada aquí en la interconexión social que es la *riqueza*[849] general de la que todos obtienen su propia satisfacción. La adquisición *inmediata* de la posesión (§ 488) de objetos exteriores como medio para esa satisfacción, ya no tiene lugar o apenas lo tiene en la situación en la que este estadio de la mediación está realizado; los objetos [que están ahí enfrente] son [ya] propiedad [de alguien]. Su adquisición [actual] está, por un lado, condicionada y mediada por la voluntad de los propietarios, la cual, como particular, tiene como primer fin la satisfacción de las necesidades diversamente determinadas; y, por otro lado, [la adquisición de bienes] está también condicionada y mediada por la producción que siempre está renovándose de medios intercambiables a través del *trabajo propio*; esta mediación de la satisfacción a través del trabajo de todos constituye la riqueza general.

§ 525

*2)* En la particularidad de las necesidades[850], la universalidad aparece primero de la manera siguiente: el entendimiento introduce distinciones en las necesidades y, por medio de ese distinguir, las multiplica indefinidamente a ellas mismas y a los medios para [satisfacer] lo distinto;

así hace a ambas cosas [necesidades y medios de satisfacerlas] cada vez más abstractas; este desmenuzamiento del contenido mediante abstracción origina la *división del trabajo*[851]. Habituarse a esa abstracción en el goce, en el conocimiento, en el saber y en el comportamiento constituye la *cultura* propia de esta esfera, o sea, la *cultura formal* en general.

§ 526

El trabajo, que así se ha hecho igualmente más abstracto, conduce por un lado, mediante su uniformidad a la facilidad de la tarea y al aumento de producción; por otro lado [empero], conduce a la limitación a una sola habilidad y con ello a una dependencia más incondicional respecto de la interconexión social. La habilidad misma se hace así mecánica y recibe la capacidad de permitir la entrada de la máquina en el lugar del trabajo humano.

§ 527

*3)* Pero la distribución concreta de la riqueza general, riqueza que es también negocio general, a los conjuntos particulares, determinados con arreglo a los momentos del concepto (conjuntos que poseen una base propia de subsistencia y, en conexión con ella, modos correspondientes de trabajo, de necesidades y de medios para satisfacerlas, y además de fines e intereses, así como de cultura espiritual y costumbres), causa la *distinción de estamentos*[852]. —Los individuos se reparten la diferencia con arreglo a su talento natural, habilidad, albedrío y casualidad. Perteneciendo a una tal esfera fija y determinada, los individuos tienen su EXISTENCIA efectivamente real, la cual, en tanto que EXISTENCIA, es esencialmente una EXISTENCIA determinada; en ella misma tienen su *eticidad* como *honradez,* su ser-reconocidos y su *honra*.

Allí donde hay sociedad civil y con ella estado, comparecen los estamentos con su distinción; en efecto, la sustancia universal en cuanto viviente *existe* solamente en tanto se *particulariza* de manera orgánica; la historia de las constituciones[853] es la historia de la formación de esos

estamentos, de las relaciones jurídicas de los individuos con los estamentos y de éstos entre sí y con su centro.

§ 528

El estamento *sustancial* y natural posee una riqueza natural y sólida en la *finca*[854] y el suelo fértiles; su actividad recibe su orientación y contenido a través de las determinaciones naturales, y su eticidad se basa en fe y confianza. El *segundo* estamento, el estamento *reflejo*, está adscrito a la riqueza de la sociedad, a un elemento establecido en la mediación, en la representación y en un conjunto de contingencias, mientras el individuo [por su parte] está adscrito a su habilidad subjetiva, a su talento, entendimiento y diligencia. El *tercer* estamento, el estamento *pensante*, tiene su negocio en los intereses generales; igual que el segundo, tiene su subsistencia mediada por la habilidad propia y, como el primero, la tiene asegurada por el todo social[855].

## *β) La administración de justicia*[856]

§ 529

El principio de la particularidad contingente, configurado hasta [llegar a ser] el sistema mediado por la necesidad natural y el libre albedrío y configurado hasta las relaciones universales de ese sistema y un curso de necesidad extrínseca, tiene *en sí* mismo *como* determinación de por sí firme de la libertad, primero al *derecho formal. 1)* La realización efectiva que le adviene al derecho en esta esfera de la conciencia dotada de entendimiento, consiste en que el derecho, llevado a la conciencia como lo universal firme, sea *sabido* y *puesto* como lo vigente: la *ley*.

Lo *positivo* de las leyes atañe solamente a su forma, o sea, ser en general *vigentes* y *sabidas*; con ello viene dada al mismo tiempo la posibilidad de que sean sabidas por *todos* de la manera externa usual. Bajo esa formalidad puede ser que el contenido sea en sí racional, o también irracional, y que no sea, por tanto, derecho. Pero siendo el derecho algo desarrollado en tanto se concibe en [el seno de] la existencia determinada y su contenido se analiza para ganar la determinidad [concreta], este análisis viene a dar en la progresión de la mala infinitud por causa de la finitud de la materia; la

determinidad *concluyente* que es simplemente esencial y corta esa progresión de la irrealidad, sólo se puede conseguir en esta esfera de lo finito de una manera que se vincula a la contingencia y al arbitrio; si lo justo sería [p. e. imponer una pena de] tres años o [una multa] de diez táleros, o solamente dos años y medio, dos y tres cuartos, dos y cuatro quintos, etc., y así hasta el infinito, no se puede decidir de ninguna manera en virtud del concepto y, con todo, lo supremo es que se decide. De este modo lo positivo interviene de suyo en el derecho como contingencia y arbitrio, aunque sólo sea desde luego al *fin del* [proceso de] *determinar* y por el lado de la existencia exterior. Esto es lo que pasa y siempre ha pasado en todas las legislaciones; basta con tener una conciencia determinada de ello para oponerse a metas imaginarias y a vanos discursos [que se hacen] como si la ley pudiera y debiera determinarse por sus cuatro costados mediante la razón o el entendimiento jurídico y valiéndose de razones expresamente racionales o intelectuales. Poner tales esperanzas y exigencias en la esfera de lo finito es propio de una hueca mentalidad *perfeccionista*.

Aquellos para quienes las *leyes* son desde luego una desgracia y lo no santo, y los que consideran como auténtica la situación en que se gobierna y se es gobernado desde el amor natural, la legitimidad divina o la nobleza heredadas y mediante fe y confianza, mientras el imperio de las leyes lo consideran como situación corrompida e injusta[857], pasan por alto la circunstancia de que tanto las estrellas etc., como el ganado se gobiernan por leyes y precisamente bien; sin embargo, tratándose de tales seres, las leyes son únicamente internas, no son *para ellos* mismos, no son leyes *puestas*, mientras lo propio del ser humano es *saber* su ley; por ello el ser humano sólo puede obedecer verdaderamente su ley sabiéndola, del mismo modo que su ley sólo como *sabida* puede ser una ley justa, porque de lo contrario sería ya contingencia y arbitrariedad en su contenido esencial o, por lo menos, estaría mezclada e impurificada con ello.

La misma exigencia vana de perfección se usa para lo contrario de lo dicho, a saber, para apoyar la opinión de que un código es imposible o impracticable[858]. Aquí interviene aquella falta de entendimiento que pone en el mismo conjunto las determinaciones universales y esenciales junto con los detalles particulares. La materia finita es determinable progresivamente hasta la mala infinitud; pero ese ir adelante no es, como se representa por ejemplo en el espacio, una generación de [nuevas] determinaciones espaciales de la misma cualidad que las precedentes, sino que se trata de un avance hacia lo más y más específico mediante la agudeza del entendimiento analítico que inventa nuevas distinciones, las cuales a su vez exigen nuevas decisiones. Cuando las determinaciones de esta clase reciben por igual el nombre de *nuevas* resoluciones o *nuevas leyes*, el interés y la importancia de tales determinaciones decrece en proporción al mayor avance de su desarrollo. Estas determinaciones caen *dentro* de las leyes universales y sustanciales ya existentes, del mismo modo que las mejoras en el suelo o en las puertas son interiores a una casa; son ciertamente algo nuevo, pero no son una [nueva] casa. Si la legislación propia de una situación poco configurada empezó con determinaciones *singulares* y esa legislación fue creciendo con arreglo a esta naturaleza suya, surge luego contrariamente, con el progreso de esta multitud [de preceptos singulares], la necesidad de un código *más sencillo*, es decir, de una recopilación de aquella multitud de singularidades bajo sus determinaciones *universales*; encontrar estas determinaciones y saber formularlas conviene al entendimiento y a la cultura de un pueblo; así ha ocurrido en Inglaterra, donde la compilación de las singularidades bajo formas universales, únicas que merecen efectivamente el nombre de leyes, se ha iniciado recientemente en distintos aspectos por el ministro *Peel*[859] quien se ha ganado de esta manera el agradecimiento e incluso la admiración de sus compatriotas.

## § 530

*2)* La forma positiva de las leyes, de *ser pronunciadas* y *dadas a conocer* como leyes, es condición de su *obligatoriedad externa* por cuanto estas leyes, como leyes de derecho estricto, sólo atañen a la voluntad abstracta (es decir, a aquella voluntad que es en sí exterior) y no a la voluntad moral o ética. La subjetividad, a la que también tiene derecho la voluntad bajo este aspecto, es aquí solamente el ser-conocidas [de las leyes]. Esta existencia subjetiva, como existencia de lo que-está-siendo-en-y-para-sí en esta esfera, [o sea, como existencia] del derecho, es a la vez existencia externamente *objetiva* como [es también] vigencia y necesidad universal.

Lo jurídico de la propiedad y de las acciones privadas sobre ella recibe su *garantía universal* mediante las *formalidades*, de acuerdo con la determinación de que lo jurídico ha de ser algo sentado y reconocido, y mediante esto, vigente.

§ 531

*3)* La *necesidad* hacia la que se orienta la existencia objetiva, la recibe lo jurídico en la *administración de justicia*. El derecho-en-sí ha de exhibirse ante el tribunal, ante el derecho individualizado, como algo *probado*, con lo cual el derecho-en-sí puede distinguirse respecto del derecho demostrable. El tribunal conoce y actúa en interés del derecho en cuanto tal, sustrae de la EXISTENCIA de éste su contingencia y especialmente transforma esta EXISTENCIA, tal como ella es como venganza, en *pena* (§ 500).

La comparación de los dos modos, o mejor, de los dos momentos [constitutivos] de la convicción de los jueces sobre los hechos [realmente] sucedidos en relación con el acusado, [a saber], a través de las solas circunstancias y testimonio de otros (únicamente) o mediante el añadido de la confesión exigida al demandado, constituye el punto principal de la cuestión sobre el llamado *juicio por jurado*[860]. Es una determinación esencial [desde luego], que las dos partes constitutivas de un conocimiento judicial (el juicio sobre los *hechos* y el juicio como *aplicación* de la ley sobre aquellos hechos), se lleven a cabo como *funciones separadas* porque son de suyo aspectos distintos. Mediante la mencionada institución [del jurado] estos [dos] lados llegan incluso a repartirse entre distintos colegios cualificados, uno de los cuales debe estar expresamente formado por individuos que no pertenecen al funcionariado judicial. Empujar aquella distinción de funciones hasta esa separación de tribunales se apoya preferentemente en puntos de vista extraesenciales; lo principal sigue siendo el ejercicio separado de aquellos dos aspectos de suyo distintos. —Más importante es la cuestión sobre si la confesión del que ha sido acusado de un delito ha de hacerse o no condición de un juicio penal.

La institución del jurado abstrae de esta condición. De lo que se trata es de que la certeza es inseparable, en este campo enteramente, de la *verdad*; y como la confesión hay que verla como el punto álgido del *cerciorarse*, cosa subjetiva por su misma naturaleza, se sigue que la decisión última reside en la confesión; en este punto tiene por ende el acusado un derecho absoluto respecto del carácter conclusivo de la prueba y del convencimiento del juez. —Este momento es [desde luego] imperfecto porque sólo es un momento; pero más imperfecto aún es el otro momento tomado igualmente en abstracto, es decir, la prueba por meras circunstancias o testimonios; y los jurados son esencialmente jueces y pronuncian un juicio. En tanto ellos no pueden prescindir de tales pruebas objetivas, pero al mismo tiempo se les permite la certeza imperfecta en tanto la certeza sólo *en ellos* se encuentra, el juicio por jurado contiene una mezcla y confusión (que pertenece propiamente a las épocas bárbaras) de pruebas objetivas y de eso que se llama convencimiento moral subjetivo. —Es fácil declarar que las penas *extraordinarias* son una enormidad y es más bien demasiado superficial dejarse impresionar así con las solas palabras. Con arreglo a la cosa misma, esta determinación contiene la distinción de la prueba objetiva con o sin el momento de aquel absoluto cerciorarse que reside en la confesión[861].

§ 532

La administración de justicia está destinada únicamente a actuar hasta hacerlo necesario el lado abstracto de la libertad de la persona en la sociedad civil. Pero esta actuación descansa en primer lugar sobre la subjetividad particular del juez, por cuanto incluso su necesaria unidad con el derecho-en-sí no está aquí todavía presente. Viceversa, la ciega necesidad del sistema de las necesidades no se ha elevado aún a la conciencia de lo universal y no está actuada desde ella.

## *γ) La administración pública[862] y la corporación*

§ 533

La administración de justicia excluye de sí [todo] aquello que pertenece únicamente a la particularidad de las acciones e intereses; abandona a la contingencia tanto la ocurrencia de delitos como la atención a la beneficencia. En la sociedad civil el *fin* es la satisfacción de la necesidad, y precisamente en cuanto necesidad del ser humano, sobre la base de un modo universal estable, es decir, que el *fin* es *asegurar* esta satisfacción. Pero en la mecánica necesaria de la sociedad, la contingencia de la satisfacción se hace presente de la manera más variada, tanto en atención a

la variabilidad de las necesidades mismas (en las que mucho intervienen opinión y gustos personales) como por causa de las [distintas] localizaciones y de las conexiones de un pueblo con otro, por los errores y engaños que pueden ocurrir en partes concretas del engranaje [social] y que pueden desordenarlo por completo, como también y sobre todo por causa de la condicionada aptitud de cada [individuo] singular para sacar beneficio para sí de la riqueza general. El curso necesario [de la maquinaria social] olvida las particularidades de las cuales al mismo tiempo se vale para actuar, y no contiene de por sí el *fin* afirmativo de la satisfacción segura de los *singulares,* sino que en relación con tal satisfacción tanto puede ser adecuado como no, siendo así que los *singulares* son aquí el fin moralmente legítimo.

§ 534

La conciencia del fin esencial, el conocimiento del modo de actuar de las fuerzas y de los ingredientes variables de los que se compone aquella necesidad [del funcionamiento de la sociedad], así como el mantener firme aquel fin dentro de esa necesidad y frente a ella, guardan *por una parte* una relación de universalidad *externa* respecto de lo concreto de la sociedad civil; este orden, en tanto poder actuante, es el estado externo, el cual en tanto ese poder radica en el estado superior o sustancial, aparece como *administración* del estado. *Por otra parte,* el fin de la universalidad *sustancial* y su activación quedan limitados en esta esfera de la particularidad a asunto de sectores e intereses particulares: [así resulta] la *corporación*, en la cual el ciudadano particular en tanto individuo privado encuentra la seguridad de su riqueza tanto cuanto en la corporación sale de su interés privado particular y asume una actividad consciente en favor de un fin relativamente universal, del mismo modo que tiene su eticidad en las obligaciones jurídicas y estamentales.

## c. El estado

§ 535

El estado es la sustancia ética *autoconsciente*; es la unión de los principios de la familia y de la sociedad civil. Su esencia es aquella misma unidad que en la familia es como sentimiento amoroso, pero que [ahora] recibe al mismo tiempo la *forma* de la universalidad *consciente* mediante el segundo principio del querer que sabe y actúa desde sí; esta universalidad consciente, igual que las determinaciones suyas que se desarrollan en el saber, tiene a la subjetividad cognoscente como contenido y fin absoluto, es decir, quiere para sí eso [que es lo] racional.

§ 536

El estado es *α)* primeramente su configuración interna como desarrollo que está refiriéndose a sí mismo: *derecho político interior o la constitución*[863]; es [también] *β)* individuo particular y guarda así relación con otros individuos particulares: *derecho político exterior, γ)* pero estos espíritus particulares son solamente momentos del desarrollo de la idea universal del espíritu en su efectiva realidad: la *historia universal*.

## *α) Derecho político interior*

§ 537

La esencia del estado es lo universal en y para sí, lo racional de la voluntad, pero [que] en tanto está sabiéndose y actuándose es subjetividad simplemente, y en tanto realidad efectiva, [es] un único individuo. Con referencia al extremo de la singularidad como multitud de individuos, su *obra* consiste en general en algo doble: *por una parte*, en sostener a estos individuos como personas y por tanto en hacer del *derecho* una realidad efectivamente necesaria, promover luego el *bienestar* de aquellos individuos (bienestar que cada uno procura para sí en primer término, pero que tiene simplemente un lado universal), proteger a la familia y dirigir a la sociedad civil; pero *por otra parte* ha de reconducir la familia y la sociedad civil, juntamente con el talante entero y la actividad del singular que tiende de suyo a ser centro, a la vida de la sustancia universal y, en este sentido,

como poder libre, ha de quebrantar esas esferas a él subordinadas y mantenerlas en inmanencia sustancial.

§ 538

Las *leyes* expresan las determinaciones de contenido de la libertad objetiva. Expresan tales determinaciones, en primer lugar, para el sujeto inmediato, para cuyo albedrío autosuficiente e interés particular las leyes son limitaciones. Pero las leyes son, *en segundo lugar, fin absolutamente último* y la *obra* universal; por ello se producen mediante las funciones de los diversos *estamentos* (que desde la particularización general se singularizan aún más) y mediante todas las actividades y cuidados privados de los *singulares*; en tercer lugar, las leyes son la sustancia de la voluntad de los individuos (que es libre en ellas) y de su talante; se exponen así como *costumbre ética* vigente.

§ 539

El estado, como espíritu simplemente viviente [que es], tan sólo es siendo un todo organizado y diferenciado en las distintas actuaciones eficaces particulares que, procediendo del concepto único de la voluntad racional (aunque no conocido como concepto), producen continuamente el estado como resultado suyo. La *constitución* es esta articulación[864] del *poder político* [en miembros diferenciados]. La constitución contiene las determinaciones [propias] del modo cómo la voluntad racional, en tanto que en los individuos es universal solamente *en sí*, llega por una parte a la conciencia y comprensión de sí misma y es *encontrada*, mientras *por otra parte*, mediante la actuación eficaz del gobierno y sus sectores particulares se pone en la realidad efectiva, en ella se sostiene, y se protege también contra la subjetividad contingente de estos sectores y contra la subjetividad de los singulares. La constitución es la *justicia* EXISTENTE como realidad efectiva de la *libertad* en el desarrollo de todas sus determinaciones racionales.

*Libertad* e *igualdad* son las categorías simples bajo las que corrientemente se resume lo que debiera constituir la determinación fundamental y el fin último y resultado de la constitución. Y eso

es tan verdadero como [igualmente lo es] que lo defectuoso de estas determinaciones es ante todo su índole enteramente abstracta. Si se retienen bajo esta forma de la abstracción, son precisamente ellas lo que impide conseguir lo concreto o lo destruyen, a saber, alguna [clase de] articulación del estado [en miembros diversificados], o sea, una *constitución* y gobierno en general. El estado implica desigualdad, distinción entre los poderes que gobiernan y los gobernados, autoridades, magistraturas y presidencias, etc. El principio consecuente de la igualdad excluye todas las distinciones y no permite que subsista ninguna clase de situación política estable. —Libertad e igualdad[865] son desde luego el fundamento de esta esfera, pero porque son las [determinaciones] más abstractas, son también las más superficiales y por eso igualmente las más fácilmente vulgarizadas; por ello es de interés someterlas aún a una consideración más precisa. Primeramente, por lo que se refiere a la *igualdad*, la afirmación corriente de que *todos los seres humanos son iguales por naturaleza*[866] contiene el equívoco de confundir lo natural con el concepto; hay que decir que por *naturaleza* los seres humanos son sólo más bien todos *desiguales*. Pero el *concepto* de la libertad tal como primeramente EXISTE en cuanto tal, sin mayor determinación ni desarrollo, es la subjetividad abstracta como *persona* capaz de propiedad (§ 488); esta única determinación abstracta de la personalidad constituye la *igualdad* efectivamente real de los seres humanos. Pero que esta igualdad esté ahí, que sea el *ser humano* y no solamente *algunos*, como en Grecia, Roma, etc., quien esté reconocido como persona y valga así ante la ley, eso proviene tan poco de la *naturaleza* que más bien es producto y resultado de la conciencia del más profundo principio del espíritu y de la universalidad y formación cultural de esta conciencia. —Que los ciudadanos *son iguales ante la ley* contiene una gran verdad, pero expresada de este modo es una tautología, porque de este modo se expresa solamente la situación *legal* en general, o lo que es lo mismo, que [todos] estamos sometidos a las leyes. Pero sí se atiende a lo concreto, los ciudadanos son únicamente iguales ante la ley, dejando aparte la personalidad, cuando lo son por motivos *extralegales*. Solamente la igualdad que se da contingentemente por otros motivos, sean éstos los que fueren, en riqueza, en edad, en fuerza física, en talento, en ingenio, etc., y también en el delito, puede y debe justificar en lo concreto un trato igual ante la ley en relación con las cargas, servicio militar, capacidad para cargos públicos, etc., así como en relación con los castigos, etc. Las mismas leyes, prescindiendo de los aspectos en que se refieren al estrecho campo de la personalidad, suponen situaciones desiguales y determinan las peculiaridades y obligaciones desiguales que de ahí derivan.

Por lo que se refiere a la *libertad*, ésta se toma en primer término y por un lado en sentido *negativo* para oponerse al arbitrio ajeno y al tratamiento ilegal; por otro lado se toma en el sentido *afirmativo* de la libertad *subjetiva* y a esta libertad se le otorga un ancho campo, sea para el arbitrio propio y para la actividad en favor de los fines particulares, sea para todo aquello que atañe a la propia opinión y a las ocupaciones y participación en los asuntos comunes. En otro tiempo, los derechos legalmente determinados de una nación, ciudad, etc., tanto los privados como los públicos, se llamaban sus *libertades*[867]. En efecto, cada ley auténtica es una libertad, puesto que contiene una determinación racional del espíritu objetivo y es, por tanto, un contenido de la libertad. En contra de esto, nada se ha hecho tan común como la representación de que cada uno tiene que *limitar* su libertad en relación con la libertad de los otros; el estado sería entonces la situación estable en que se produce ese mutuo limitarse y las leyes serían tales limitaciones[868]. Bajo esta representación la libertad se entiende solamente como voluntad contingente[869] [de cada uno] y arbitrio. —Se ha dicho también, al mismo tiempo, que los pueblos modernos sólo son capaces (o más capaces) de *igualdad* y no tanto de *libertad*, y eso precisamente por la simple razón de que no es posible entenderse en la realidad misma mediante una determinación comúnmente aceptada de la libertad (principalmente en

la participación de todos en los asuntos y actuaciones del estado), siendo así que la realidad es más racional y a la vez más poderosa que las presuposiciones abstractas. Hay que decir, por el contrario, que mientras el considerable desarrollo y configuración de los estados modernos produce desde luego la *mayor* desigualdad concreta de los individuos en la realidad efectiva, causa también contrariamente, mediante la racionalidad más profunda de las leyes y la consolidación del régimen de legalidad, una libertad tanto mayor y más fundada, puede permitir esta libertad y la puede soportar. Ya la diferencia superficial que se da entre las palabras «libertad» e «igualdad» indica que la primera conduce a la desigualdad, pero inversamente, los conceptos corrientes de libertad, tal como son traídos y llevados, sólo remiten a la igualdad. Y cuanto más consolidada se encuentra la libertad como seguridad de la propiedad y como posibilidad de desarrollar y hacer valer los talentos de cada uno y sus buenas cualidades, tanto más aparece la libertad como algo [cuya necesidad] *es evidente por sí misma*; la conciencia y estima de la libertad se dirige entonces preferentemente hacia su sentido subjetivo. Pero esta misma libertad, la libertad para la actividad que busca [camino] por todas partes y se difunde por los intereses particulares y, según los gustos propios, también por los generales de índole espiritual, [la libertad que es] independencia de la particularidad individual [de cada uno], así como la libertad interior en la que el sujeto pone sus principios, su propio modo de ver y convicciones y de acuerdo con ello adquiere autonomía moral, toda esta libertad subjetiva [desde luego] contiene de suyo por una parte la máxima formación cultural de la particularidad sobre la que descansa la desigualdad de los seres humanos y que mediante esta cultura se hace todavía mayor, pero por otra parte solamente crece sobre la condición [previa] de aquella libertad objetiva; y solamente [así] ha crecido y puede crecer hasta esa altura [que ha alcanzado] en los estados modernos. Si con esta cultura de la particularidad, la multitud de necesidades y la dificultad en satisfacerlas, el raciocinar, el saberlo ya todo mejor que nadie y la vanidad insatisfecha aumentan hasta lo indecible, todo esto pertenece a la particularidad aislada a la cual queda remitida la creación en su esfera de todos los embrollos posibles y el habérselas con ellos. Desde luego, esta esfera es entonces, al mismo tiempo, el campo de las limitaciones, porque la libertad se encuentra [en ella] cautiva de la naturalidad, del capricho y del arbitrio, y porque esa libertad tiene también que limitarse, por supuesto, con arreglo precisamente a la naturalidad, capricho y arbitrio de los otros, pero sobre todo y esencialmente con arreglo a la libertad racional.

Sin embargo, con respecto a la libertad *política*, o sea, a la libertad en el sentido de una participación formal en los asuntos del estado por parte de la voluntad y actividad de los individuos que, por lo demás, tienen como tarea principal los fines particulares y los negocios de la sociedad civil, [se debe advertir que], por una parte, se ha hecho corriente llamar constitución solamente a aquel aspecto del estado que se refiere a una tal participación de esos individuos en los asuntos generales, y se ha hecho también corriente considerar como estado sin constitución a aquel que no da lugar formalmente a esa participación. Sobre este significado [de libertad], sólo hay que decir ante todo que bajo la palabra constitución hay que entender la determinación de los derechos, es decir, de las libertades en general, así como la organización de la realización efectiva de esos derechos, y que la libertad política en cualquier caso sólo puede ser una parte de las libertades; de ellas hablaremos en los parágrafos siguientes.

## § 540

La *garantía* de una constitución, la necesidad de que las leyes sean racionales y de que su realización esté asegurada, reside en el espíritu del pueblo entero, o sea, en aquella determinidad bajo la cual el pueblo tiene la autoconciencia de su razón (la religión es esta conciencia en su sustancialidad absoluta) y reside al mismo tiempo, por consiguiente, en la *organización efectivamente real*, adecuada a aquella conciencia, organización que es *desarrollo* de aquel principio. La constitución presupone aquella conciencia del espíritu y, viceversa, el espíritu presupone la constitución, pues el espíritu efectivamente real solamente posee la conciencia determinada de sus principios en tanto están presentes ante él como EXISTENTES.

La pregunta de a quién hay que atribuir el poder de *hacer una constitución*, qué autoridad ha de hacerla y cómo ha de estar organizada tal autoridad, es equivalente a la pregunta de quién tiene que hacer el espíritu de un pueblo. Si se separa la representación de una constitución de la representación del espíritu, como si éste EXISTIERA o hubiera EXISTIDO [alguna vez] sin poseer una constitución que le fuera adecuada, la opinión [que así se expresa] solamente demuestra la superficialidad de un pensamiento [que no conoce] la interdependencia del espíritu, o sea, la conexión entre la conciencia de sí mismo y su realidad efectiva. Lo que se llama así, «*hacer* una constitución», no ha sucedido jamás en la historia, por causa de esta inseparabilidad, como tampoco ha sucedido hacer un código; una constitución *sólo* se ha *desarrollado* desde el espíritu en identidad con el propio desarrollo de éste y ha emanado al mismo tiempo junto con las fases de la configuración [externa] y con las variaciones que son necesarias en virtud del concepto. El espíritu que habita interiormente y la historia (historia que sólo es precisamente *su* historia) son lo que ha hecho las constituciones y las hace.

## § 541

La totalidad viviente, la conservación, esto es, la producción continua del estado en general y de su constitución, es el *gobierno*[870]. La organización naturalmente necesaria es el surgimiento de la *familia* y de los *estamentos* de la sociedad civil. El gobierno es la parte universal de la constitución, esto es, la parte que tiene intencionadamente como fin la conservación de las otras partes, pero al mismo tiempo comprende y actúa los fines universales de la totalidad, los cuales son superiores a los objetivos de la familia y de la sociedad civil. La organización del gobierno es asimismo su distinción de poderes, tal como las peculiaridades del gobierno [o gobernación en general] están determinadas por el concepto, pero que en

la subjetividad de éste se compenetran hasta formar una unidad efectivamente real.

Puesto que las categorías más próximas del concepto son las de *universalidad* y *singularidad*, y puesto que la relación entre ellas consiste en la *subsunción* de la singularidad bajo la universalidad, ha sucedido que en el estado se han distinguido los poderes *legislativo* y de *gobierno* y eso de tal modo que el primero *exista de suyo* como el simplemente superior y el segundo se divida ulteriormente en poder de *gobernación* o administrativo [ejecutivo] y en poder *judicial*, según apliquen las leyes a los asuntos generales o a los privados[871]. Y por lo que se refiere a la relación esencial [entre estos poderes], su *división* se ha entendido como *independencia* recíproca en su EXISTENCIA, siempre empero con la mencionada conexión de subsunción del poder de lo singular bajo el poder de lo universal. No hay que desconocer los elementos del concepto [que se dan] bajo estas determinaciones, pero el entendimiento los ha unido bajo una relación no racional en vez de hacerlo a la manera del concluirse consigo que es propia del espíritu viviente. Que las tareas de los intereses generales del estado, con sus necesarias diferencias, estén también organizadas por separado es uno de los momentos absolutos de la profundidad y realidad efectiva de la libertad, pues ésta sólo es profunda cuando se ha desarrollado de acuerdo con sus propias distinciones y ha logrado la EXISTENCIA de éstas. Pero hacer de la tarea legislativa un poder independiente (completándolo además con la representación de que en algún momento tuviera que empezar a hacer una constitución y las leyes fundamentales, en una situación en la que se supone que ya se da un desarrollo de las distinciones), hacer de este poder precisamente el *primero*, determinándolo más concretamente como participación de todos en él, y hacer depender de él mismo al poder de gobernar haciéndolo meramente ejecutivo, presupone un desconocimiento de lo que es la verdadera idea e ignorar por tanto que la realidad efectiva, viviente y espiritual es el concepto que se concluye consigo y por ende aquella *subjetividad* que contiene dentro de sí a la universalidad [ciertamente], pero sólo como uno de sus momentos. La individualidad es la primera y suprema *determinación que penetra toda* la organización del estado. Sólo mediante el poder de gobierno y porque éste comprende las tareas particulares entre las cuales se cuenta la tarea también particular y *abstracta de suyo* del legislar, el estado es *uno.* —La relación racional de lo lógico, enfrentada a la relación extrínseca del entendimiento que solamente alcanza a subsumir lo singular y lo particular bajo lo universal, es aquí tan esencial como en todas partes y es la única verdadera. Y aquello que desorganiza la unidad de lo lógicamente racional desorganiza igualmente la realidad efectiva.

## § 542

En el gobierno como totalidad orgánica, *1)* la *subjetividad* como unidad *infinita* del concepto consigo mismo en el desarrollo del mismo concepto, o sea, la voluntad del estado que todo lo sostiene y finalmente decide, la cima suprema del estado, así como la unidad que todo lo penetra, es el poder de gobernar *del príncipe*. En la forma perfecta del estado en la que todos los momentos del concepto han alcanzado su EXISTENCIA libre, esta *subjetividad* no es una, así llamada, *persona moral* o un decidir *procedente de una*

*mayoría* (formas bajo las cuales la unidad de la voluntad decisoria no tiene una EXISTENCIA *efectivamente real*), sino que como individualidad efectivamente real es la voluntad de un individuo la que decide: *monarquía*. La constitución monárquica es, por consiguiente, la constitución de la razón *desarrollada*. Todas las demás constituciones corresponden a estadios inferiores del desarrollo y realización de la razón.

La reunión de todos los poderes del estado en una sola EXISTENCIA, como ocurre en el estado patriarcal, o la participación de todos en todos los asuntos, como ocurre en la constitución democrática, pugna de suyo con el principio de la *división* de poderes, es decir, con la libertad desarrollada de los momentos de la idea. Pero por ello mismo, la división [de estos poderes], o sea, aquella configuración de los momentos que ha llegado hasta la totalidad libre debe ser reconducida a *unidad ideal* o *subjetividad*. La distintividad configurada, la realización de la idea, implica esencialmente que esta subjetividad en cuanto momento *real* haya llegado a alcanzar EXISTENCIA *efectivamente real*, y esta *realidad efectiva* es solamente individualidad del monarca: la subjetividad del último y abstracto decidir presente en una única persona. A todas aquellas formas de un decidir y querer *común* que debe resultar y ser contado de manera democrática o aristocrática a partir de la atomización de las voluntades singulares, se les adhiere la falta de realidad efectiva [propia] de un *abstractum*. [Todo] eso depende solamente de dos determinaciones: necesidad de *un momento del concepto* y forma de la *realidad efectiva* de él. Y verdaderamente sólo la naturaleza del concepto puede hacerlo comprensible. —Aquella subjetividad, siendo el momento del abstracto decidir en general, se prolonga por una parte hasta la determinación de que el nombre del monarca aparece como vínculo externo y como sanción bajo la cual en el gobierno sucede todo en general, y por otra parte, esta misma subjetividad, en cuanto simple referencia a sí, tiene en ella la determinación de la *inmediatez* y por ende de la *naturaleza*, con lo cual la destinación de los individuos a la dignidad del poder del príncipe se establece por la *herencia*.

§ 543

*2)* En el poder *particular* de gobierno destaca por una parte la *división* de las tareas del Estado en las ramas que ya fueron determinadas en otras partes: poder legislativo, administración de justicia o poder judicial, poder administrativo y gubernativo, etc. y [se produce] por consiguiente el *reparto* de estos poderes a autoridades particulares que, facultadas por las leyes para su tarea, son por esta razón tan independientes en su actuación, como están al mismo tiempo bajo vigilancia superior; por otra parte ocurre [aquí] la participación de *varios* [individuos] en los asuntos del estado y ellos constituyen en su conjunto el estamento universal (§ 528) en tanto hacen destino esencial de su vida particular el ocuparse de los fines generales,

para poder participar en los cuales individualmente es condición adicional la cultura y la capacidad.

§ 544

*3)* La representación autorizada *de los estamentos* comporta una participación de todos los componentes de la sociedad civil en general (que en cuanto tales son personas privadas) en el poder de gobierno, y precisamente en el legislativo, es decir, en lo *universal* de los intereses que no conciernen a la función y acción del estado en cuanto individuo (como guerra y paz) y que, por tanto, no pertenecen de suyo y solamente a la naturaleza del poder del príncipe. Gracias a esta participación, la libertad e imaginación subjetivas, y su opinión general, pueden mostrarse en una efectividad EXISTENTE y pueden gozar la satisfacción de valer algo.

La división de las constituciones en *democráticas, aristocráticas* y *monárquicas* expone siempre aún esta distinción de la manera más determinada con referencia al poder del estado[872]. Al mismo tiempo deben verse como configuraciones necesarias a lo largo del proceso de desarrollo y por tanto [también] de la historia política. Por esta razón resulta superficial e insensato representarse estas [distintas] configuraciones como objeto de *elección*. Las formas puras de su necesidad están parcialmente en conexión, en tanto son finitas y perecederas, con las formas de sus orígenes: oclocracia[873], etc.) y en parte también con formas primitivas de transición; estas formas, tanto las originarias como las de transición, no se han de confundir con aquellas configuraciones auténticas. Por causa de la igualdad que se da cuando la cima del estado está ocupada por un solo individuo, puede ocurrir que el despotismo oriental sea incluido bajo la denominación vaga de monarquía, o se incluya también a la monarquía feudal a la cual no se le puede negar el título tan popular de monarquía constitucional. [Con todo], la verdadera distinción entre estas formas y la monarquía auténtica descansa sobre la riqueza de contenido de los *principios jurídicos vigentes* que tienen su realidad efectiva y su garantía en el poder del estado. Estos principios son los que ya hemos expuesto en las esferas anteriores, a saber, los principios de la libertad de la propiedad y, sin mayores precisiones, de la libertad personal, de la sociedad civil y su creatividad, de las corporaciones locales, como también de la actuación de las autoridades particulares, regulada por las leyes y de ellas dependiente.

La cuestión más discutida es en qué sentido hay que entender la participación de las *personas privadas* en los asuntos políticos. En efecto, los miembros de las asambleas estamentales hay que tomarlos ante todo como *personas privadas*, tanto si están acreditados de por sí, como individuos, o lo están como representantes de *muchos* o del *pueblo*. El agrupamiento de las personas privadas se suele llamar efectivamente y con frecuencia el *pueblo*, pero como un conglomerado tal es *vulgus*, no *populus*[874]; bajo este respecto el único fin del estado consiste en que un pueblo *no* llegue a EXISTIR *como tal agrupamiento* y no alcance poder ni actuación. Un tal estado del pueblo es el estado de la injusticia, de la falta de ética, de la irracionalidad en general; en ese estado el pueblo

sería meramente un poder informe, estéril, ciego, como la fuerza embravecida del elemento marino, el cual sin embargo no se destruye a sí mismo como lo haría el pueblo en tanto elementó espiritual. Se puede oír con frecuencia representarse esta situación como el estado de la verdadera libertad. Pero que tenga sentido plantearse la pregunta sobre la participación de las personas privadas en los asuntos generales no ha de ser motivo para suponer lo irracional, sino un pueblo ya organizado, es decir, un pueblo en el que se da un poder político. —Sin embargo, el interés de esta participación no hay que ponerlo en general en la prioridad del punto de vista particular que deben tener las personas privadas por delante de los funcionarios públicos (el caso es necesariamente al revés), ni hay que ponerlo tampoco en la prioridad de la buena voluntad respecto de lo mejor universal. Más bien los miembros de la sociedad civil en cuanto tales son los que convierten su interés particular (o como ocurría sobre todo en el feudalismo, el interés de su corporación con sus privilegios) en su determinación más concreta. Eso es lo que enseña p. e. la experiencia de *Inglaterra*, cuya constitución se considera como la más libre, precisamente porque las personas privadas gozan allí de una participación preponderante en los asuntos políticos; este país, en efecto, está más atrasado que los demás países cultos de Europa en la legislación civil y penal, en el derecho y libertad de la propiedad, en las instituciones del arte y de la ciencia, etc., y la libertad objetiva, es decir, el derecho racional, está más *sacrificada* a la libertad formal y al interés privado particular (y eso ocurre precisamente en instituciones y propiedades que se suponen dedicadas a la religión). —El interés de una participación de las personas privadas en los asuntos públicos hay que ponerlo, por una parte, en la percepción más concreta y por ende más penetrante, de las necesidades generales, pero donde esencialmente hay que ponerlo es en el derecho a que el espíritu común llegue a ser fenómeno de una voluntad *general exteriorizada* en una eficacia explícita y ordenada en favor de los asuntos públicos; mediante esta satisfacción el espíritu común alcanza igualmente una animación en sí mismo, logra influencia como tal en las autoridades administrativas, con lo cual se consigue mantener en la conciencia actual de esas autoridades que tanto cuanto han de intimar obligaciones, deben también tener ante sus ojos, de manera igualmente esencial, los derechos [de los ciudadanos]. Los ciudadanos son en el estado la inmensa mayoría y son precisamente una muchedumbre de ciudadanos reconocidos como personas. La razón dotada de voluntad expone por tanto su EXISTENCIA en ellos como multitud de [seres] libres o de su universalidad reflexiva, cuya realidad efectiva queda garantizada con una participación en el poder político. Pero ya se ha señalado como momento de la sociedad civil (§§ 527, 534) que los singulares en esta sociedad se elevan desde la universalidad extrínseca a la sustancial, a saber, como género *particular* o *estamento*. Y no es bajo la forma inorgánica de los singulares en cuanto tales (en forma de elección *democrática*), sino que es al modo de momentos orgánicos o estamentos cómo consiguen aquella participación; cualquier poder o actividad en el estado no debe jamás aparecer y actuar bajo una figura informe o inorgánica, es decir, desde el principio de la multitud y muchedumbre.

Las asambleas de los estamentos fueron designadas como *poder legislativo*, [pero ello] sin razón si se atiende a que son solamente una rama de este poder[875] en el cual tienen también participación esencial las autoridades gubernamentales particulares y el príncipe que [es quien] tiene la participación absoluta de la decisión final. Por lo demás, en un estado ya configurado, el legislar sólo puede ser una continuación más detallada de las leyes existentes, y lo que se llama nuevas leyes sólo puede consistir en puntos extremos de detalle y particularización (cfr. § 529 N), contenido que ha sido preparado por la práctica judicial o incluso provisionalmente decidido. —La llamada *ley del presupuesto*, en tanto se somete a la aprobación de los estamentos, es esencialmente un *asunto de gobierno*; sólo impropiamente se la llama ley, en el sentido genérico de que abarca un amplio campo

o, si se quiere, [se puede llamar ley] porque abarca el campo entero de los medios exteriores de gobierno. Las finanzas [públicas] atañen a necesidades que, si bien son un conjunto, son por su misma naturaleza, necesidades meramente particulares, siempre nuevas y cambiantes. Si la parte principal del gasto se contemplara como permanente (como lo es ciertamente) su fijación tendría más propiamente el carácter de ley, pero para ser enteramente tal, debería darse de una vez por todas y no darse de nuevo anualmente o al cabo de pocos años. La parte cambiante según tiempo y circunstancias significa de hecho la parte más pequeña del montante y es por eso que su fijación tiene mucho menos el carácter de ley; y sin embargo ésta es, y sólo puede ser ésta, la parte pequeña y variable que es discutible y que puede someterse a determinación anual y variable; esa determinación, erróneamente por tanto, lleva el nombre altisonante de *aprobación del presupuesto,* es decir, de la *totalidad* de las finanzas. Una ley para un año y que cada año ha de ser promulgada aparece como algo inadecuado, incluso ante el sentido común, el cual distingue entre lo universal en y para sí, como contenido de una auténtica ley, y lo general de la reflexión que, de manera meramente extrínseca y de acuerdo con su naturaleza, junta muchas cosas [distintas]. El nombre de ley para la fijación anual de las necesidades financieras [del estado] sirve solamente para entretener el engaño de que la supuesta separación del poder legislativo respecto del poder de gobierno tiene lugar de manera real y efectiva; y sirve también para esconder que el poder legislativo se ocupa de hecho de asuntos propios del gobierno cuando trata de las finanzas. —Sin embargo, el interés que se pone en la posibilidad de aprobar siempre de nuevo el plan financiero, es decir, en que la asamblea de los estamentos tenga así un *medio de fuerza* ante el gobierno y tenga por tanto una garantía contra la injusticia y el abuso de poder, es por una parte una apariencia superficial, por cuanto el establecimiento de los medios financieros necesarios para la *subsistencia* del estado no puede estar condicionado por circunstancias ajenas de ninguna clase, ni se puede cuestionar cada año la subsistencia del estado; como tampoco podría el gobierno, por ejemplo, acordar y ordenar el establecimiento de la administración de justicia para un tiempo limitado cada vez y, de este modo, con la amenaza de suspender la actividad de esa institución y con el miedo a una situación de robo generalizado, se reservara un medio de coacción ante las personas privadas. Por otra parte, sin embargo, las representaciones [mentales] de una cierta relación según la cual pudiera ser útil y necesario tener en las manos un medio de coacción de esta clase, descansan parcialmente sobre una falsa representación de una relación contractual entre gobierno y pueblo; presuponen por otra parte la posibilidad de una divergencia tal entre el espíritu de ambos que [si así fuera] ya no se podría pensar más en constitución ni en gobierno. Si alguien se representa la vana posibilidad de que ese medio de coacción pudiera ayudar, y eso llegara a darse, esa ayuda sería más bien la ruina y disolución del estado, con lo cual ya no se daría gobierno sino solamente facciones, y no habría otra salida que la violencia y la opresión de una facción sobre otra. —Representarse la constitución del estado como una simple constitución propia del entendimiento, eso es, como un mecanismo que equilibra en su seno fuerzas recíprocamente extrínsecas, atenta contra la idea fundamental de lo que es un estado.

## § 545

El estado tiene por último la faceta de ser la realidad efectiva inmediata de un pueblo *singular* y *naturalmente* determinado. Como individuo singular, el estado es *excluyente* respecto de *otros* individuos de esta clase. En la relación entre ellos tiene cabida el arbitrio y la contingencia, porque

lo *universal* del derecho, por causa de la totalidad autónoma de esas personas, solamente *debe* ser, no es *efectivamente real*[876]. Esa independencia hace de la disputa entre ellos una relación de poder, un *estado* de *guerra* para el cual el estamento universal[877] se destina al fin particular de mantener la autosuficiencia del estado frente a otros estados, esto es, se determina a sí mismo como *estamento* de la *valentía*.

§ 546

Esta situación [de guerra entre los estados] muestra la sustancia del estado bajo una individualidad de esta sustancia que llega hasta la negatividad abstracta, la muestra como la fuerza bajo la cual la autosuficiencia particular de los singulares y su estar inmersos en la existencia exterior del poseer y en la vida natural, se siente como *algo nulo*, y [la muestra también como la fuerza] que media la conservación de la sustancia universal sacrificando esa EXISTENCIA natural y particular en el ánimo de los singulares, es decir, haciendo vana la vanidad que se le opone.

## *β) El derecho político exterior*

§ 547

Por el estado de guerra se pone en juego la autosuficiencia de los estados y se efectúa de alguna manera el reconocimiento mutuo de los pueblos libres individuales (§ 430); y por medio de *tratados de paz* que deben durar eternamente se consolidan por un igual este reconocimiento universal y los derechos particulares de los pueblos en sus relaciones mutuas. El *derecho político exterior* descansa en parte sobre estos tratados positivos, pero en virtud de ellos únicamente contiene derechos que carecen de auténtica realidad efectiva (§ 545); [descansa también] en parte sobre el llamado *derecho de gentes* cuyo principio general es la presuposición de que los estados *han sido reconocidos*; refrena, por consiguiente, las acciones entre ellos, que de lo contrario serían desenfrenadas, y queda así la posibilidad de la paz; [el derecho político externo] distingue también los

individuos en cuanto personas privadas respecto de los Estados; y en general descansa sobre las *costumbres éticas*[878].

## *γ) La historia universal*[879]

§ 548

El espíritu determinado de un pueblo, puesto que es efectivamente real y su libertad es como naturaleza, posee el momento de la determinidad geográfica y climática con arreglo a esa faceta natural; está en el *tiempo* y [como sea que] con arreglo al contenido posee esencialmente un principio *particular*, ha de recorrer un desarrollo de su conciencia y de su realidad efectiva determinado por ese principio: tiene una *historia* dentro de sí. En cuanto espíritu limitado, su autosuficiencia es algo subordinado; entra en la *historia general del mundo*, cuyos acontecimientos expone la dialéctica de los espíritus particulares de los pueblos, o sea, el *juicio universal*.

§ 549

Este movimiento es el camino de la liberación de la sustancia espiritual; es el acto por medio del cual se lleva a cabo el último fin absoluto del mundo en el mundo. El espíritu que primero es solamente *en sí*, se lleva a sí mismo a la conciencia y a la autoconciencia, se lleva a sí mismo por ende hasta la revelación y realidad efectiva de su esencia que está-siendo en y para sí, y se hace también *espíritu* exteriormente *universal*, el *espíritu del mundo*. Como sea que este desarrollo está en el tiempo y en la existencia, y es por tanto como historia, sus momentos singulares y peldaños son los espíritus de los pueblos; cada uno de ellos, bajo una determinidad cualitativa en tanto que singular, y en tanto que natural está destinado a cumplir sólo *un único peldaño* y sólo *una tarea única* del acto entero.

Se ha llamado *apriorística* a la contemplación de la historia que presupone en ella un *fin* que está-siendo en y para sí y [que presupone también] las determinaciones que se desarrollan desde ese fin con arreglo al concepto; y a la filosofía se le ha hecho el reproche de escribir historia apriorísticamente; sobre este asunto y sobre el escribir historia en general hay que hacer una

advertencia más precisa. Que en el fondo de la historia, y precisamente de manera esencial en el fondo de la historia universal, resida un fin final en y para sí y que este fin se haya efectivamente realizado y se realice en ella (el plan de la Providencia), que en la historia en general haya *razón*, ha de decidirse de suyo filosóficamente y por tanto como cosa necesaria en sí misma y de por sí. Quejas [al respecto] sólo las puede merecer quien presuponga representaciones arbitrarias y quiera encontrar y figurarse que los acontecimientos y hechos se adecúan a ellas. Y de tal manera de proceder se han hecho hoy en día acreedores preferentes aquellos que se presentan queriendo ser historiadores puros y al mismo tiempo, cuando tienen ocasión, se declaran explícitamente contrarios a la filosofía en general o a la filosofía en la historia. La filosofía es para ellos una vecina molesta por cuanto se opone a lo arbitrario y a las ocurrencias. A veces ese modo apriorístico de escribir historia ha arraigado allí donde menos cabía esperarlo, sobre todo en el campo filológico y más en Alemania que en Francia e Inglaterra, donde la historiografía se ha depurado hasta alcanzar un estilo más sólido y maduro. Crear ficciones tales como la del estado primitivo del ser humano o la del pueblo originario que había estado en posesión del verdadero conocimiento de Dios y de todas las ciencias, o la ficción de los pueblos sacerdotales y más especialmente la de un *epos* romano, por ejemplo, que habría sido la fuente de las noticias históricamente válidas sobre la historia más antigua de Roma, es lo que ha sustituido a las invenciones pragmatizantes de razones y conexiones psicológicas. Parece que en un amplio círculo se juzga [ahora] que para acudir a la demanda de una historiografía sacada de las fuentes, *erudita* e *inteligente*, basta con urdir esas representaciones hueras y combinárselo con frescura a base de recoger con erudita escoba unas cuantas circunstancias extrínsecas y lejanas, a porfía de la historia mejor acreditada[880].

Si dejamos de lado este modo subjetivo de tratar la historia, tenemos que la exigencia (opuesta propiamente a ese modo) de no contemplar la historia con arreglo a un *fin objetivo* coincide globalmente con la exigencia que parece más justificada de que el historiador proceda con *imparcialidad*[881]. Esta demanda se le suele hacer especialmente a la historia de la filosofía, en la cual no debería mostrarse inclinación alguna hacia ninguna representación u opinión, del mismo modo que un juez no debe tener interés alguno por uno u otro de los bandos que pleitean. En el caso del juez se acepta al mismo tiempo que ejercería su cargo a lo tonto y deficientemente si no tuviera interés por el derecho, es más, si no tuviera interés exclusivo por él, no lo tuviera como fin, precisamente único, y se abstuviera de juzgar. Esta exigencia que se dirige a los jueces podría llamarse *parcialidad* en favor del derecho y [tal exigencia] sabe distinguir muy bien entre esta parcialidad y lo que sería parcialidad *subjetiva*. Pero en el caso de la imparcialidad exigida al historiador, esta distinción se diluye en insulsa palabrería y engreimiento, y se reprueban ambas clases de interés cuando se dice que el historiador no debe aportar ningún fin determinado ni ninguna visión del asunto con arreglo a la cual elija los acontecimientos, los establezca y juzgue, sino que debe narrarlos exactamente bajo el modo contingente y con la particularidad carente de referencias y de pensamiento con que los encuentra. Sin embargo, se concede que una historia ha de tener un objeto, por ejemplo, Roma, su destino o el ocaso de la grandeza del Imperio romano, etc.[882] No se necesita pensar mucho para ver que éste es precisamente el fin presupuesto que subyace a los acontecimientos mismos, como también a su enjuiciamiento [para decidir] cuáles de ellos son relevantes, es decir, guardan una relación más o menos próxima con aquel objeto. Una historia sin finalidad alguna y sin juicios de esta clase sería solamente un desahogo tonto de la representación, y no alcanzaría siquiera la categoría de cuento infantil, pues incluso los niños piden que los cuentos tengan un interés, es decir, un fin establecido que se pueda al menos sospechar, y que los acontecimientos y acciones guarden relación con ese fin. Por lo que se refiere a la existencia de un

*pueblo*, el fin sustancial consiste en ser un estado y mantenerse como tal; un pueblo sin organización estatal (una *nación* como tal) no tiene propiamente historia, como no la tuvieron los pueblos que existieron antes de la formación de sus respectivos estados, ni la tienen los que existen hoy todavía como naciones salvajes. Lo que le sucede a un pueblo y ocurre en él tiene su significado esencial en relación al estado; las meras particularidades de los individuos son lo más lejano al objeto pertinente de la historia. Cuando en el carácter de los individuos que sobresalen en una época está impreso el espíritu general de aquel tiempo, e incluso las peculiaridades de un individuo son los medios remotos y turbios en los que actúa ese espíritu aunque sea con colores desvaídos, ocurre frecuentemente que los detalles de un suceso pequeño o de una simple palabra son expresión vividamente intuitiva y breve, no de una particularidad subjetiva, sino de un tiempo, pueblo o cultura; seleccionar esos detalles sólo puede hacerlo un historiador inteligente y, viceversa, gran cantidad de detalles de otra clase es material superfluo cuya cuidadosa recolección oscurece y perjudica los objetos merecedores de historia; los rasgos esenciales de un espíritu y de su tiempo están siempre contenidos en los grandes acontecimientos. Un instinto certero ha llevado a transferir a la *novela* esa tal descripción de lo particular y su selección (como ocurre en las conocidas novelas de Walter Scott y otros parecidos) [883]; [ahora bien], hay que tener por cosa de buen gusto vincular las pinturas de la vida inesencial y particular a una materia [también] inesencial, como lo hace la novela cuando toma su materia de la vida privada y de las pasiones subjetivas. Pero entretejer las pequeñeces particulares de la época y de las personas con la representación de los intereses generales, so capa del interés de la llamada *verdad* [del relato], no peca solamente contra el buen juicio y el buen gusto, sino contra el concepto de *verdad objetiva* en cuyo sentido sólo lo sustancial es verdadero para el espíritu, no la falta de contenido de las EXISTENCIAS externas y de las contingencias; y es perfectamente indiferente que tales insignificancias estén formalmente documentadas o, como ocurre en la novela, hayan sido fabuladas como rasgos característicos y atribuidas luego a este o aquel nombre propio o a estas o a aquellas circunstancias. —El interés de la *biografía*, para mencionarla aquí de pasada, parece estar en directa oposición a cualquier fin universal, pero también ella tiene al mundo histórico como trasfondo con el que se encuentra implicado el individuo; incluso las originalidades subjetivas, los rasgos de humor, etc., aluden a ese contenido [del trasfondo] y ello aumenta su interés; sin embargo, lo meramente sentimental o agradable pertenece a otro campo, y su interés es distinto del interés de la historia.

La exigencia de *imparcialidad*, cuando se dirige a la *historia de la filosofía*, como también cuando se dirige, podemos añadir, a la historia de la *religión* en general o a la historia de la iglesia en particular, suele incluir más concretamente la exigencia de excluir de un modo todavía más expreso la presuposición de una finalidad objetiva. Así como antes hemos indicado[884] que el juicio en la historia política tendría que referir los acontecimientos al estado, tendría ahora que ser la *verdad* el objeto al que deberían ser referidos los hechos y acontecimientos singulares del espíritu. No obstante, más bien se hace la presuposición contraria de que estas historias únicamente han de tener por contenido fines subjetivos, eso es, meras opiniones y representaciones, y no el objeto que está-siendo en y para sí, o sea, la verdad; y se procede así por la simple razón de que no hay verdad alguna. Según este modo de ver, el interés por la verdad aparece como un partidismo en el sentido corriente, a saber, como parcialidad a favor de opiniones y representaciones que se estiman todas como equivalentes en tanto carecen de contenido por igual. Incluso la verdad histórica viene a tener así el mero sentido de *corrección*, o sea, de un informe exacto de lo externo, sin otro enjuiciamiento que no sea el que recae sobre esa corrección. Con lo cual solamente se permiten los juicios cualitativos y cuantitativos, pero no los juicios de necesidad o de concepto (cfr. notas de los §§ 172 y 178). Sin

embargo, si de hecho en la historia política, Roma o el imperio germánico, etc., son un objeto efectivamente real y verdadero, y son el fin al que hay que referir los fenómenos y con arreglo al cual hay que enjuiciarlos, tanto más en la historia universal, ha de ser aquí el espíritu universal mismo, la conciencia de él y de su esencia, el objeto real y verdadero, contenido y fin al que sirven en y para sí todos los fenómenos restantes, de tal modo que éstos únicamente tienen su valor, e incluso su existencia, por la relación que guardan con aquel objeto, es decir, por el juicio que los subsume bajo él y por el cual este objeto inhiere en ellos. Que en el curso del espíritu (y el espíritu es aquel que no solamente se cierne *sobre* la historia, como sobre las aguas[885], sino que es quien en ella teje y el único que la mueve) sea la libertad lo determinante, esto es, el desarrollo determinado por el concepto de espíritu, y sólo ese concepto sea fin final del espíritu, es decir, la verdad, puesto que el espíritu es conciencia, o dicho también con otras palabras, que en la historia haya razón, será, por una parte, una creencia plausible por lo menos, pero, por otra parte, es conocimiento de la filosofía.

### § 550

Esta liberación del espíritu por la que él camina para alcanzarse a sí mismo y realizar efectivamente su verdad y la tarea de esta verdad es el *derecho* supremo y absoluto. La autoconciencia de un pueblo particular es portadora de aquel peldaño de desarrollo del espíritu universal que se ha logrado hasta ese momento en la existencia de este mismo espíritu, y es la realidad efectiva y *objetiva* en la que el espíritu universal deposita su voluntad. Contra esa voluntad absoluta, la voluntad de los otros espíritus particulares de un pueblo no tienen derecho; aquel pueblo es el dominador del mundo; sin embargo, el espíritu universal rebasa también su propiedad de cada momento como quien deja atrás un peldaño particular y lo entrega entonces a su azar y tribunal.

### § 551

En tanto esa labor de la realidad efectiva aparece como acción de los *singulares* y consiguientemente también como obra de ellos, éstos son *instrumentos* respecto del contenido sustancial de su trabajo, y la subjetividad que es lo propio suyo es la forma vacía de la actividad. Por tanto, lo que ellos consiguen para sí, por haber tomado parte en la tarea sustancial [que fue] determinada y preparada independientemente de ellos, es una universalidad formal [propia] de la representación subjetiva: la *fama* que es su salario.

## § 552

El espíritu de un pueblo contiene necesidad propia de la naturaleza y se sitúa en la existencia exterior (§ 483). La sustancia ética, infinita en sí misma, es de por sí una sustancia limitada y particular (§§ 549 y 550), y su lado subjetivo está afectado de contingencia; es costumbre ética inconsciente y es conciencia de su contenido como algo temporalmente presente y en relación frente a una naturaleza exterior y mundo. Es, sin embargo, el espíritu *pensante* en el seno de la eticidad, el que supera en sí mismo la finitud que, como espíritu de un pueblo, tiene en su estado y en los intereses temporales de ese estado, en el sistema de las leyes y de las costumbres éticas, y se eleva [así] al saber de sí en su esencialidad; un saber, con todo, que tiene también la limitación inmanente propia del espíritu de un pueblo. Pero el espíritu pensante de la historia universal en tanto se despoja al mismo tiempo de aquellas limitaciones [que son] propias de los espíritus particulares de los pueblos y de su propia mundanidad, comprende su universalidad concreta y se eleva al *saber del espíritu absoluto*, como saber de la verdad eternamente real y efectiva; en esta verdad la razón sapiente es libre para sí, y [en ella misma] la necesidad, naturaleza e historia están sirviendo solamente a la revelación del espíritu y son vasos de su gloria.

Hemos hablado ya, en la introducción a la lógica[886] (véase en especial § 51 N), del aspecto formal de la elevación del espíritu a Dios. —Respecto del punto de partida de esa elevación, *Kant* ha comprendido lo más exacto dentro de lo general en tanto contempla la fe en Dios como procedente de la *razón práctica*[887], pues el punto de partida contiene *implicite* el contenido o materia que constituye el contenido del concepto de Dios. Y la materia verdaderamente concreta no es ni el *ser* (como [ocurre] en la prueba cosmológica) ni la *actividad adecuada a un fin* (como en la prueba físico-teológica), sino que es el espíritu, cuya determinación absoluta es la razón eficaz, es decir, el concepto que se determina y realiza a sí mismo; es la libertad. Que la elevación del espíritu subjetivo a Dios, la cual acaece bajo esta determinación, se degrade luego, en la exposición kantiana, a *postulado*, a un mero *deber ser*, es el equívoco ya expuesto[888] que consiste en restablecer inmediatamente la oposición de la finitud como válida y verdadera, oposición cuya superación para alcanzar la verdad es precisamente aquella elevación.

Respecto a la *mediación* en que consiste la elevación a Dios, hemos indicado anteriormente (§ 192, véase también § 204 N) que sobre todo hay que atender al momento de la *negación*, por cuanto a través de ella el contenido esencial del punto de partida se purifica y de esta manera emerge libre. Este momento, que en su forma lógica es un momento abstracto, ha recibido ahora su significación más concreta. Lo finito de que aquí se parte es la autoconciencia ética real; la *negación*, por medio de

la cual [la autoconciencia] eleva su espíritu a la verdad, es la purificación de su saber respecto de la opinión subjetiva, purificación que se ha cumplido de manera *efectivamente real* en el mundo ético, y es liberación de su voluntad respecto del egoísmo del deseo. La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad y es la eticídad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo a partir de ella y desde ella deviene sabida la idea de Dios como espíritu libre; fuera del espíritu ético se buscará en vano verdadera religión y religiosidad.

Ahora bien, aquí como en todas partes, este emerger obtiene al mismo tiempo en lo especulativo el siguiente significado: lo que primeramente fue establecido como consecuencia y resultado es más bien lo absolutamente *prius* respecto de aquello a través de lo cual aparece como mediado, y aquí, en el espíritu, deviene también sabido como su verdad.

Llegamos así al lugar pertinente para ocuparnos con más detalle de la *relación entre estado y religión* y de paso esclarecer categorías con las que nos topamos continuamente cuando se trata de este asunto. La consecuencia inmediata de lo que precede consiste en que la eticidad es el estado reconducido a su interioridad sustancial, éste es el desarrollo y efectiva realización de la eticidad, y la sustancialidad de esa misma eticidad y del estado es la religión. De acuerdo con esta relación, el estado descansa sobre el talante ético y éste sobre el religioso. En tanto la religión es la conciencia de la *verdad absoluta*, [resulta que todo] lo que ha de valer como justicia y derecho, como ley y obligación, o sea, [todo] lo que ha de valer como *verdadero* en el mundo de la voluntad libre, solamente puede valer tanto cuanto tiene *parte* en aquella verdad, está *subsumido* bajo *ella* y *de ella* se sigue. Pero para que lo auténticamente ético sea consecuencia de la religión, se exige que la religión tenga su *contenido* verdadero, es decir, que la idea de *Dios* sabida en la religión sea la verdadera. La eticidad es el espíritu divino como inhabitante[889] en la autoconciencia, en el presente efectivamente real de ésta como presente de un pueblo y de sus individuos; esta autoconciencia, entrando en su interior desde su efectiva realidad empírica y haciéndose consciente de su verdad, sólo tiene en su *fe* y en su *conciencia moral* aquello que tiene en la *certeza* de sí misma, o sea, lo que tiene en su efectiva realidad espiritual. Ambas cosas son inseparables; no puede haber dos clases de conciencia, una religiosa y otra ética, que se distingan entre sí según su haber y contenido. Pero según la forma, esto es, para el pensar y el saber (y religión y eticidad pertenecen a la inteligencia y son pensar y saber), al contenido religioso como verdad pura que está-síendo en y para sí, como verdad suprema por tanto, le corresponde la sanción de la eticidad residente en la efectiva realidad empírica. De esta manera la religión es para la autoconciencia la base de la eticidad y del estado. El enorme error de nuestro tiempo ha consistido en querer ver estas dos cosas, que son inseparables, como separables una de otra, es más, como indiferentes una respecto de la otra. La relación de la religión con el estado se ha contemplado como si éste ya EXISTIERA por separado y de suyo en virtud de alguna fuerza o poder, y que lo religioso, como algo subjetivo de los individuos, tuviera que añadirse como deseable más o menos, y sólo para afianzar al estado, o fuera tal vez indiferente; se ha considerado que la eticidad del estado, es decir, el derecho racional y la constitución, se tuvieran en pie firmemente en virtud de su propio fundamento. Tratando de la indicada inseparabilidad de las dos cosas, resulta de interés llamar la atención sobre la separación tal como se presenta por el lado de la religión. Atañe primeramente a la *forma*, o sea, a la relación de la autoconciencia con el contenido de la verdad. Siendo este contenido la sustancia como espíritu de la autoconciencia que inhabita en la realidad efectiva de ésta, la autoconciencia tiene la certeza de sí misma en este contenido y es libre en él. Pero según la forma también puede tener lugar la relación de falta de libertad, aunque el contenido que está-siendo *en sí* de la religión sea el espíritu absoluto. Esta gran distinción, para aducir el caso

más determinado, se halla incluso en el interior de la religión cristiana, en la cual el elemento natural no constituye el contenido de

Dios ni tan siquiera interviene [lo natural no libre] como momento de su riqueza, sino que el contenido [en esta religión] es el Dios que se conoce en el *espíritu* y en la *verdad*[890]. Y sin embargo, en la religión católica, este espíritu se enfrenta abruptamente en la realidad efectiva al espíritu autoconsciente. En primer lugar, Dios en la hostia se presenta a la adoración religiosa como *cosa exterior* (mientras en la iglesia luterana, por el contrario, la hostia tan sólo se consagra y eleva a Dios presente en el *goce*, es decir, cuando se anula su exterioridad, y en la *fe*, es decir, en el espíritu cierto de sí y al mismo tiempo libre). Desde aquella primera y suprema relación de exterioridad fluyen todas las demás relaciones externas y por tanto no libres, no espirituales y supersticiosas; [se sigue] en concreto [la existencia de] un *estamento laico* que recibe de otro estamento y desde fuera el *saber* de la verdad divina, así como la dirección de la *voluntad* y de la *conciencia*; este segundo estamento a su vez tampoco alcanza la posesión del conocimiento de la verdad divina de una manera puramente espiritual, sino que para lograrlo precisa esencialmente de una consagración externa. Más aún: [se da en la religión católica] un modo de orar falto de espíritu que a veces consiste en mover solamente los labios y otras veces consiste en que el sujeto renuncie a dirigirse directamente a Dios y pida a otro que ore por él; la orientación de la devoción hacia imágenes milagrosas, e incluso hacia huesos, a la espera de milagros; la justificación en general por las obras exteriores y el mérito que debe ganarse con las acciones, pudiéndose transferir todo ello a otros, etc. Todo eso somete al espíritu a un *ser-externo*, con lo cual se desconoce y se pervierte su concepto [que sólo se da] en lo más íntimo, y se corrompen en su raíz derecho y justicia, eticidad y conciencia moral, responsabilidad y obligación.

A un principio de esta clase y a este desarrollo de la falta de libertad del espíritu en lo religioso, le corresponde únicamente una legislación y constitución de no-libertad en lo jurídico y en lo ético, así como una situación de injusticia y falta de ética en el estado efectivamente real. Consecuentemente la religión católica ha sido alabada de manera tan elocuente y se la alaba todavía como la única que asegura la solidez de los gobiernos; de gobiernos, en efecto, vinculados a instituciones que se fundan en la falta de libertad de aquel espíritu que debe ser jurídica y éticamente libre; se fundan, esto es, en instituciones de la injusticia y descansan sobre una situación de corrupción ética y de barbarie. Pero esos gobiernos no saben que en el fanatismo tienen una temible fuerza que no se revuelve contra ellos tan sólo mientras ellos mismos permanecen prisioneros de la servidumbre de lo injusto y de la inmoralidad, y sólo bajo esta condición. Mas en el espíritu está presente todavía otra fuerza, la fuerza que tiene la conciencia de recogerse en su realidad efectiva interior y libre, oponiéndose a aquel ser externo y a aquel estar desgarrado [por él]. En el espíritu de los gobiernos y de los pueblos se despierta la *sabiduría mundana*, es decir, la sabiduría que versa sobre lo que en sí y para sí es justo y racional en la realidad efectiva. Con razón se ha llamado *sabiduría mundana* a los productos del pensamiento, y más concretamente a la filosofía, pues el pensar hace presente la verdad del espíritu, introduce este espíritu en el mundo y lo libera así en su realidad efectiva y en sí mismo.

De esta manera el contenido se da una figura enteramente distinta. La falta de libertad de la *forma*, o sea, del saber y la subjetividad, comporta la consecuencia para el contenido ético de que la autoconciencia se represente a sí misma como no inmanente a él y que este contenido se represente [a su vez] como oculto a la autoconciencia, de tal modo que el contenido ético solamente deberá ser verdadero oponiéndose negativamente a su [propia] realidad efectiva. En esta no-verdad la riqueza del contenido ético se llama algo *santo*. Pero mediante la introducción del espíritu divino en la realidad efectiva y mediante la liberación de la realidad efectiva hasta alcanzarlo a él, lo que en el mundo debía ser *santidad* es desplazado por la *eticidad*. En vez del voto de castidad, empieza ahora a

valorarse el *matrimonio* como lo ético, y la *familia*, por tanto, vale como lo supremo en este campo de lo humano; en vez del voto de pobreza (con el que se corresponde, enredándose en la contradicción, el mérito de entregar las riquezas a los pobres, es decir, el enriquecimiento de ellos) se aprecia la *actividad* lucrativa [ejercida] con inteligencia y laboriosidad, y se da valor a la *honradez* en el tráfico y uso de la riqueza; eso es la eticidad en la sociedad civil; y en vez del voto de obediencia, vale [ahora] la *obediencia* a la *ley* y a las disposiciones legales del estado, obediencia que es incluso la verdadera libertad, porque el estado es la razón de uno mismo que se realiza efectivamente; eso es la *eticidad* en el *estado*. De este modo puede empezar a haber derecho y moralidad. No basta que en la religión se haya prescrito: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*[891], porque de lo que se trata es de determinar qué es lo del César, es decir, lo que pertenece a los regidores de este mundo; y se sabe muy bien de cuánto se han apropiado arbitrariamente los regidores de este mundo, como también, por su parte, los eclesiásticos. El espíritu divino ha de penetrar inmanentemente lo mundano, y de esta manera la sabiduría se hace concreta con lo mundano y su justificación se encuentra determinada por lo mundano mismo. Y esta inhabitación consiste en concreto en las citadas configuraciones de la eticidad, a saber, la eticidad del matrimonio frente a la santidad del celibato, la eticidad de las actividades patrimoniales y lucrativas contra la santidad de la pobreza y la holgazanería que la acompaña, la eticidad de la obediencia al derecho del Estado frente a la santidad de la obediencia sin derecho ni obligación, es decir, de la esclavitud de conciencia. Sintiendo la necesidad de derecho y eticidad, y con la mirada puesta en la naturaleza libre del espíritu, empieza la querella de todo esto contra la religión de la no-libertad. De nada serviría que las leyes y la organización política se transformaran en organización jurídica racional, si en la religión no se abandonase el principio de la no-libertad. Estas dos cosas son irreconciliables entre sí; es una representación estúpida querer asignarles campos separados, creyendo que la distintividad de éstos bastará para que no se molesten y no se enzarcen en la contradicción y la lucha. Los principios de la libertad jurídica pueden quedarse en abstractos y superficiales, y las instituciones que proceden de ellos serán de suyo insostenibles, si aquellos principios hasta tal punto desconocen la religión que no alcanzan a saber que los principios de la razón de la realidad efectiva tienen su última y suprema garantía en la conciencia religiosa, en su subsunción bajo la conciencia de la verdad absoluta. Si, sea como sea, digamos *a priori*, hubiera surgido una legislación que tuviera como fundamento los principios de la razón, pero estuviera en contradicción con la religión del país basada en principios de esclavitud espiritual[892], la eficacia de la legislación no iría más allá de los *individuos* del gobierno en cuanto tal y del conjunto de la administración pública ramificada por todas las clases sociales; es una representación meramente abstracta y vacía imaginarse como posible que los individuos actúen solamente según el sentido o letra de la legislación y no según el espíritu de su religión. Con una tal oposición contra lo que la religión declara santo, las leyes aparecen como obra de [meros] seres humanos; aunque estén sancionadas y exteriormente promulgadas, no podrán ofrecer resistencia duradera a la contradicción y asaltos de la religión contra ellas. Por eso, aunque su contenido fuera el más verdadero, tales leyes fracasarían en la conciencia cuyo espíritu fuera distinto del espíritu de las leyes y no les prestara su sanción. Sólo cabe considerarlo como estupidez de los tiempos modernos pensar en transmutar un sistema de eticidad corrompida, su constitución y legislación, sin cambiar la religión; es estúpido creer haber llevado a cabo una revolución sin reforma, creer que con la vieja religión y sus cosas santas pueda tener paz y armonía interna una organización política opuesta a ellas, y creer que valiéndose de garantías extrínsecas (p. e. las llamadas cámaras y el poder a ellas entregado de determinar el presupuesto, cfr. § 544 N) se podrán estabilizar las leyes. Sólo se considerará como ayuda para una situación de emergencia querer separar de la religión los derechos y

las leyes cuando se es impotente para sumergirse en las profundidades del espíritu religioso y elevarlo a su propia *verdad*. Aquellas garantías son como rodrigones podridos para oponerse a las *conciencias* de los sujetos que deben aplicar las leyes, bajo las cuales, por cierto, se encuentran las garantías. Es ésta más bien la contradicción suprema y la más profana, querer vincular la conciencia religiosa a la legislación mundana y querer someterla a ella, cuando para esta conciencia religiosa las leyes mundanas son algo no santo.

En *Platón* se encuentra un conocimiento más preciso de la escisión que se había producido en su tiempo entre la religión allí presente y la constitución del estado por una parte y, por la otra, las hondas exigencias que la libertad planteaba a la religión y a la situación política en un momento en que empezaba a hacerse consciente de su propia interioridad. Platón capta el pensamiento de que la verdadera constitución y la vida política verdadera están profundamente enraizadas en la idea, es decir, en los principios de la eterna rectitud que *son* en sí y de por sí verdaderos y universales. Saber y conocer tal cosa es en cualquier caso destino y tarea de la filosofía. Desde este punto de vista prorrumpe Platón con aquel afamado o difamado pasaje en el que hace decir a Sócrates muy enfáticamente que *filosofía* y *poder político* han de coincidir, que la idea ha de ser rectora sí es que hay que dar fin a la desgracia de los pueblos[893]. Platón tenía a este respecto la representación precisa de que la idea, que es en sí ciertamente el pensamiento libre que se determina a sí mismo, solamente podría llegar a la conciencia bajo la forma del pensamiento; consideraba la idea como una riqueza de contenido que para ser verdadera tenía que ser abstraída hasta llevarla a la universalidad y, bajo esta forma, que es la más abstracta de todas, debía llevarse a la conciencia.

Para comparar más perfectamente el punto en que se coloca Platón con el que aquí adoptamos para estudiar el estado en relación con la religión, es necesario recordar las distinciones conceptuales que son pertinentes de manera esencial en este asunto. La primera consiste en que, en las cosas naturales, su sustancia (el *género*) es distinto de su EXISTENCIA en la que el género es como *sujeto*; y esta EXISTENCIA subjetiva del género es muy distinta de aquella otra existencia que el género, o en general lo universal que se ha abstraído de por sí en cuanto tal, alcanza en el [sujeto] que *representa* o piensa. Esta segunda individualidad, el suelo de la EXISTENCIA *libre* de la sustancia universal, es la *mismidad* del espíritu pensante. La riqueza de contenido de las cosas de la naturaleza recibe la forma de la universalidad y esencialidad no por ellas mismas; la individualidad de estas cosas no es ella misma aquella *forma* [de universalidad] que de por sí es solamente el pensamiento subjetivo y que en la filosofía da EXISTENCIA a aquel contenido universal. Contrariamente, la *riqueza de contenido de lo humano* es el mismísimo espíritu libre y [este contenido] alcanza la EXISTENCIA en su [propia] autoconciencia. Este contenido absoluto, el espíritu que es concreto en sí mismo, es ciertamente esto: tener por contenido suyo a la forma, esto es, al pensamiento. A esta cima de la conciencia que piensa esa determinación se ha elevado *Aristóteles* con su concepto de la *entelequia* del pensamiento que es *νόησις τῆς νοήσεως*[894], por encima de la idea platónica (el *género*, lo *sustancial*). Pero el pensamiento contiene también en general, y precisamente en virtud de la determinación que acabamos de ofrecer, el *ser-para-sí* inmediato de la *subjetividad* como universalidad, y la verdadera idea del espíritu en sí mismo concreto es igualmente esencial en una de sus determinaciones (la de la conciencia subjetiva) como en la otra (la de la universalidad) y, tanto en una como en otra es el mismo contenido sustancial. Sin embargo, a *aquella* forma le corresponde sentimiento, intuición, representación, y es más bien necesario que la conciencia de la idea absoluta sea primeramente captada (según el tiempo) bajo esta figura, y esté ahí por tanto en su realidad efectiva inmediata antes como religión que como filosofía. Esta solamente empieza a desarrollarse a su vez desde esta base, del mismo modo que la filosofía griega es posterior a la religión griega y

ciertamente sólo en la filosofía ha conseguido su perfección, a saber, captar y concebir con su completa y determinada esencialidad el principio del espíritu que se manifiesta antes en la religión. Sin embargo, la filosofía griega no podía dejar de enfrentarse a su religión, y la unidad del pensamiento y la sustancialidad de la idea sólo podían revolverse con hostilidad contra el politeísmo de la fantasía y contra las bellas y frívolas chanzas de esa poetización. La *forma* en su verdad infinita, la *subjetividad* del espíritu, empezó a brotar sólo como *pensamiento* subjetivamente libre que no se había captado todavía a sí mismo como idéntico con la *sustancialidad*, y ésta no se comprendía todavía como *espíritu absoluto*. Así la religión sólo podía aparecer purificada cuando lo fuera por el pensamiento puro, por el pensamiento que está-siendo para sí, es decir, por la filosofía; pero la *forma que era inmanente a lo sustancial* y que la filosofía combatía, era aquella fantasía poetizadora. El estado, que se desarrolló igualmente desde la religión, pero antes que la filosofía, hace presente en la realidad efectiva como *corrupción* la *unilateralidad* que su idea, en sí verdadera, tiene en la religión. Platón, reconociendo juntamente con todos los contemporáneos suyos que pensaban esta corrupción de la democracia, y [reconociendo] incluso la deficiencia de su principio, destacó lo sustancial, pero no supo introducir la forma infinita de la subjetividad en su idea del estado, forma que todavía se ocultaba a su espíritu; su estado carece por ello de *libertad subjetiva* (§ 503 N; § 513 ss.). La verdad que debía habitar en el interior del estado, constituirlo y dominarlo, la capta él solamente por eso bajo la forma de la verdad *pensada*, o sea, en forma filosófica; y llega así a aquella sentencia de que mientras los filósofos no gobiernen los estados o hasta que los que ahora se llaman reyes y señores no filosofen a fondo y enteramente, ni el estado ni el género humano se librarán de sus males; mientras tanto tampoco la idea de su constitución política llegará a ser posible ni verá la luz del sol[895]. A Platón no le fue concedido poder decir que mientras la verdadera religión no esté en el mundo y no sea dominante en los estados, tampoco habrá llegado a la realidad efectiva el verdadero principio del estado. Y mientras este principio no pueda llegar al pensamiento, tampoco se captará por éste la verdadera idea del estado, a saber, la eticidad sustancial que es idéntica a la libertad de la autoconciencia que está-siendo para sí. Solamente en el principio que sabe su esencia, en el principio del espíritu que es en sí absolutamente libre y que tiene su realidad efectiva en la actividad de su liberación, se encuentra la posibilidad absoluta y la necesidad de que el poder político, la religión y los principios filosóficos coincidan y se lleve a cabo la reconciliación de la realidad efectiva en general con el espíritu, la reconciliación del estado con la conciencia religiosa al mismo tiempo que con el saber filosófico. En tanto la subjetividad que está-siendo-para-sí es idéntica a la universalidad, tanto el estado como la religión en cuanto tales, es decir, como formas bajo las que EXISTE el principio, contienen la verdad absoluta, de tal modo que ésta, en tanto es como filosofía, también se encuentra solamente bajo una de sus formas. Pero en tanto la religión en el desarrollo de sí misma, desarrolla también las diferencias contenidas en la idea (§ 566 ss.), la existencia puede e incluso ha de aparecer bajo su primer modo inmediato, es decir, unilateral, y puede, por consiguiente, llegar a corromperse hasta la opresión de la libertad del espíritu y hasta la depravación de la vida política. Sin embargo, el principio contiene la elasticidad infinita de la forma absoluta, puede sobrepasar esta corrupción de sus determinaciones formales y de su contenido valiéndose de ellas mismas, y puede causar la reconciliación del espíritu en sí mismo. De esta manera, finalmente, el principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante, [o, lo que es lo mismo], en el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad. La constitución y la legislación, así como su eficacia, tienen como contenido suyo el principio y el desarrollo de la eticidad, el cual procediendo y sólo pudiendo proceder de la verdad de la religión, se ha situado [ahora de nuevo] en su principio original que solamente como principio ético es realmente

efectivo. La eticidad del estado y la espiritualidad religiosa del estado son así las garantías que se prestan solidez mutuamente.

# TERCERA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU
# EL ESPÍRITU ABSOLUTO

§ 553

El *concepto* del espíritu tiene su *realidad* en el espíritu. Que esta realidad, en su identidad con el concepto, sea como *saber* de la idea absoluta, he ahí el lado necesario, esto es, que la inteligencia, libre *en sí*, sea liberada en su realidad efectiva hasta [alcanzar] su concepto para que sea [así] *figura* digna de él. El espíritu subjetivo y el objetivo han de verse como el camino por el que se forma este lado de la *realidad* o de la EXISTENCIA.

§ 554

El espíritu absoluto es identidad que tanto está-siendo eternamente en sí misma, como está regresando y ha regresado a sí; es la *sustancia* única y universal en tanto espiritual, [es] el juicio [que parte a la sustancia] *en sí* [misma] y *en un saber* para el cual ella es en cuanto tal. La *religión*, como se puede llamar a esta esfera suprema en general, hay que considerarla tanto como saliendo del sujeto y encontrándose en él, como saliendo de modo objetivo del espíritu absoluto, el cual como espíritu está en su comunidad.

Que ni aquí ni en general, el creer sea opuesto al saber, sino que creer es más bien un saber y una forma particular de éste, lo hemos dicho ya anteriormente en el § 63 N. —Que hoy en día, cuando menos se sabe acerca de Dios y tan poco se retiene su esencia objetiva, se hable tanto, sin embargo, de religión, es decir, de la inhabitación[896] de Dios por el lado subjetivo, y se exija este aspecto,

[pero] no [se atienda a] la verdad en cuanto tal, contiene por lo menos la determinación acertada de que Dios ha de ser entendido como espíritu en su comunidad.

§ 555

La conciencia subjetiva del espíritu absoluto es en sí misma esencialmente proceso cuya unidad inmediata y sustancial es la *fe* en el testimonio del espíritu como *certeza* de la verdad objetiva. La fe, conteniendo esta unidad inmediata y conteniéndola a la vez como la relación entre aquellas determinaciones distintas, ha pasado en la *devoción*, o sea, en el *culto* implícito o explícito, al proceso que ha de superar la oposición hasta [llevarla] a liberación espiritual, la cual ha de *acreditar*[897] aquella primera certeza mediante esta mediación y ha de ganar la determinación concreta de esta certeza, a saber, la reconciliación o realidad efectiva del espíritu.

# A
# EL ARTE

§ 556

La figura de este saber en cuanto *inmediata* (o sea, el momento de la finitud del arte) es por una parte un disgregarse en una obra [hecha] de existencia exterior común, en el sujeto que la produce y que la intuye y venera, y por otra parte es la *intuición* concreta y representación del espíritu *en sí* absoluto como [intuición y representación] de lo *ideal*, esto es, de la figura concreta, nacida del espíritu subjetivo, en la cual la inmediatez natural solamente es *signo* de la idea, y para cuya expresión aquella inmediatez de tal manera ha sido transfigurada por el espíritu imaginativo, que la figura ya no muestra en ella nada más [que la idea]: es la figura de la *belleza*.

§ 557

La exterioridad sensible en lo bello, la *forma* de la *inmediatez* como tal, es al mismo tiempo *determinidad de contenido*, y el dios tiene también cabe si aún, a la vez que su determinidad espiritual, la determinación de un elemento natural o existencia, contiene la llamada *unidad* de la naturaleza y del espíritu, es decir, la unidad *inmediata*, la forma de la intuición, [pero] así no contiene la unidad espiritual en la que lo natural estaría puesto sólo como ideal o como superado, y el contenido espiritual sólo estaría referido a sí mismo; no es el espíritu absoluto el que entra en esta conciencia. Por el lado subjetivo, la comunidad es ciertamente una comunidad ética, porque ella sabe su esencia como espiritual, y su autoconciencia y realidad efectiva están elevadas así a la libertad sustancial. Pero afectada de inmediatez, la libertad del sujeto es solamente costumbre ética, sin la reflexión infinita hacia sí, sin la interioridad subjetiva de la *conciencia moral*, la devoción y el culto de la religión del arte bello están también determinados, en el desarrollo posterior, con arreglo a lo que acabamos de decir.

§ 558

El arte necesita para las intuiciones que ha de producir no sólo de un material exterior dado, entre el que se cuentan también las imágenes subjetivas y representaciones, sino que para la expresión del haber[898] espiritual necesita igualmente de las formas naturales que se le ofrecen con arreglo al significado de ellas, significado que el arte ha de presentir y poseer (cfr. § 411). Entre todas las figuras, la humana es la suprema y verdadera, porque sólo en ella puede tener el espíritu su corporeidad y, por tanto, su expresión intuible.

Se resuelve así el principio de la *imitación de la naturaleza* en el arte, asunto sobre el que no es posible entenderse con una contraposición tan abstracta y mientras lo natural se vea sólo en su exterioridad y no como forma natural significante del espíritu, con la marca o carácter[899] de éste y dotada [por ello] de sentido.

§ 559

El espíritu absoluto no puede ser explicitado bajo una tal singularidad de la figuración; el espíritu del arte bello es, por esta razón, un espíritu

limitado de un pueblo, cuya universalidad que está-siendo en sí al ser llevada hasta una determinación ulterior de su riqueza, se disgrega en un politeísmo indefinido. Con la limitación esencial de su contenido, la belleza se queda generalmente en una penetración por lo espiritual de la intuición o de la imagen; se queda en algo formal, con lo que tanto el contenido del pensamiento o la representación como la materia que ese contenido utiliza para configurarse, vienen a ser del tipo más diverso e incluso inesencial, pero la obra puede ser bella a pesar de todo, y [ser] obra maestra[900].

§ 560

La unilateralidad de la *inmediatez* en lo ideal contiene (§ 556) la unilateralidad opuesta de ser algo *hecho* por el artista. El sujeto es lo formal de la *actividad*, y la *obra de arte* sólo entonces es expresión del dios cuando no hay en ella rastro alguno de *particularidad* subjetiva, sino que la riqueza del espíritu que la habita interiormente[901] ha sido concebida y parida con toda pureza y sin la mácula de la contingencia de aquella particularidad[902]. Pero en tanto la libertad sólo llega hasta el pensar, la actividad grávida de esta riqueza que habita en su interior, la *inspiración* del artista, es como un poder extraño en él, como un *pathos sin libertad*; incluso el *producir* tiene en el artista la *forma* de la inmediatez *natural*, se atribuye al *genio* en tanto este *sujeto particular*, y es a la vez un trabajar [que se realiza] con entendimiento técnico y se ocupa de exterioridades mecánicas. La obra de arte es igualmente, por tanto, una obra del libre albedrío, y el artista es el artesano del dios.

§ 561

En aquel estar repleta [la actividad del artista con el haber o riqueza del espíritu], aparece la *reconciliación* de manera inicial, como si se hubiera llevado a cabo inmediatamente en la autoconciencia subjetiva, la cual está así segura y es jovial en sí misma, sin la profundidad y sin conciencia de su oposición respecto de la esencia que está-siendo en y para sí. Más allá de la plenitud de *belleza* que ha acaecido en el arte *clásico*, se encuentra el arte de la *sublimidad* o arte *simbólico* en el cual no ha sido hallada todavía la

figura adecuada a la idea; antes bien, el pensamiento está expuesto como emergente y luchando con la figura, como una [especie de] comportamiento negativo respecto de ella, aunque al mismo tiempo está esforzándose en darle forma. El significado, o sea, el contenido, muestra así ciertamente no haber alcanzado todavía la forma infinita, no ser aún sabido como espíritu libre ni ser consciente de sí. El contenido es solamente como el Dios abstracto del puro pensar o un tender hacia él que sin descanso y sin reconciliación se revuelve por todas las figuras en tanto no puede alcanzar su meta.

§ 562

Y el otro modo de la inadecuación de la idea a la figura consiste en que la forma infinita o subjetividad, [ya] no es solamente, como en aquel extremo, personalidad superficial, sino que es lo más íntimo, y el dios ya no está solamente buscando su figura o satisfaciéndose con la figura exterior, sino que dando consigo sólo en sí mismo y dándose, por tanto, su figura adecuada únicamente en lo espiritual, llega a ser sabido. Así renuncia el arte (*romántico*) a mostrar al dios en cuanto tal bajo figura externa y mediante la belleza; lo expone como si [él] sólo condescendiera a aparecer y como si lo divino, en tanto interioridad en la exterioridad, se sustrajera a ésta; a la exterioridad se le permite aparecer, por tanto, con contingencia contraria a su significado.

La filosofía de la religión ha de conocer la necesidad lógica de la progresión de las determinaciones de la esencia conocida como lo absoluto, con qué determinaciones [de lo absoluto] se corresponde primero cada clase de culto y después qué correspondencia guardan con el principio que constituye una religión la autoconciencia mundana, o sea, la conciencia acerca de cuál sea la suprema determinación y destino del ser humano y con él la naturaleza de la eticidad de un pueblo, el principio de su derecho, de su verdadera libertad efectiva y su constitución, así como su arte y su ciencia. Darse cuenta de que todos estos momentos de la realidad efectiva de un pueblo constituyen una sola totalidad sistemática y que a ellos los crea y configura un solo espíritu, es fundamental para ver que la historia de las religiones coincide con la historia universal.

Acerca de la íntima conexión entre el arte y las religiones hay que advertir con más exactitud que el arte *bello* sólo puede formar parte de aquellas religiones de las que es principio la *espiritualidad concreta* que ha llegado a ser libre en su propio interior, pero que todavía no ha llegado a ser espiritualidad absoluta. En las religiones en las que la idea no ha sido todavía revelada y sabida bajo su determinidad libre, emerge desde luego la necesidad de arte para llevar a la conciencia la representación de la *esencia* en la intuición y la fantasía; es más, el arte es precisamente el único

órgano que puede esforzarse para traer a la conciencia el contenido abstracto, no claro de suyo y enredado con elementos naturales y espirituales. Pero este arte[903] es deficiente; porque tiene un contenido tan pobre, es también pobre su forma; y el contenido es deficiente porque no posee la forma que le es inmanente de por sí. La exposición retiene un aspecto de falta de gusto y finura, porque el interior mismo está aún afectado por la falta de espíritu, y no tiene por ende la fuerza [suficiente] para penetrar lo exterior y liberarlo para que signifique y figure aquel contenido. El arte *bello*, por el contrario[904], posee la autoconciencia del espíritu libre y posee, por tanto, como condición suya, la conciencia de la insuficiencia de lo sensible y meramente natural frente a lo espiritual, hace de lo natural mera expresión de lo espiritual, y es sólo la forma interior la que [en él] se exterioriza. —Con lo dicho enlaza otra consideración de mayor altura, a saber, que la aparición del arte anuncia el ocaso de una religión ligada aún a la exterioridad sensible. Al mismo tiempo, en tanto el arte parece conferir a la religión la suprema transfiguración, expresión y brillo, la ha llevado por encima de su limitación. El genio del artista y de los contempladores, en contacto con la sublime divinidad cuya expresión ha sido lograda por la obra de arte, está como en su casa con su propio sentido y sensibilidad, pacificado y liberado; intuición y conciencia del espíritu libre están garantizadas[905] y conseguidas. El arte bello ha llevado a cabo por su parte lo mismo que la filosofía por la suya: la purificación del espíritu respecto de la falta de libertad. Aquella religión en la que se engendra la necesidad de arte, y por eso precisamente lo engendra, posee en su principio un más allá carente de pensamiento y sensible. Las imágenes *devotamente* veneradas como talismanes milagrosos son los feos ídolos que remiten a una objetividad lejana y sin espíritu; [simples] huesos pueden hacer el mismo servicio o lo pueden hacer incluso mejor que esas imágenes. Y el arte bello es solamente un peldaño de la liberación, pero no la suprema liberación misma. —La verdadera objetividad que solamente reside en el elemento del *pensamiento* (en aquel elemento, a saber, en el que únicamente el espíritu puro es para el espíritu, es liberación y a la vez respeto) le falta también a la belleza sensible de la obra de arte, y más todavía a aquello sensible, exterior y feo.

## § 563

El arte bello (así como la religión que le es propia) tiene su futuro en la religión verdadera. El limitado haber de la idea pasa en sí misma y por sí misma a la universalidad [que es] idéntica con la forma infinita; [en otras palabras], la intuición, el saber inmediato ligado a la sensibilidad, pasa al saber que se media en sí mismo, a una existencia que ella misma es el saber, a la *revelación*; de esta manera, el contenido de la idea tiene como principio la determinación de la inteligencia libre, y como *espíritu* absoluto *es para el espíritu*.

# B
# LA RELIGIÓN REVELADA

## § 564

En el concepto de la religión verdadera, es decir, de aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, reside esencialmente que ella sea *revelada*, y precisamente, revelada *por Dios*. En efecto, en tanto el saber (principio en virtud del cual la sustancia es espíritu), como forma infinita que está-siendo para sí, es lo *autodeterminante*, este saber es sencillamente *manifestar*[906]; el espíritu sólo es espíritu en tanto es *para* el espíritu y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que manifiesta no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo.

A la antigua representación de la Némesis, según la cual lo divino y su efectividad en el mundo, captados aún por el entendimiento abstracto meramente como poder *igualador*, destructor de lo grande y elevado, Platón y Aristóteles le oponen que Dios no es *envidioso*[907]Lo mismo se puede oponer a las modernas aseveraciones de que el ser humano no puede conocer a Dios; a estas aseveraciones [se les puede oponer lo mismo] porque no dicen más que aquéllas y son tanto más inconsecuentes cuanto se pronuncian dentro de una religión que expresamente se llama la religión *revelada*; así que, si ellas fueran ciertas, esta religión sería más bien aquella en la que *nada* se habría *revelado* acerca de Dios, él *no* se habría revelado en ella y los que a ella pertenecen serían «los paganos que nada saben de Dios»[908]. Si en la religión hay que tomarse en serio la palabra «Dios» en general, su determinación puede y debe ser también lo primero, ya que él es contenido y principio de la religión; y si a él se le niega su propio revelarse ya no queda otro contenido que se le pueda atribuir sino la *envidia*. Pero si la palabra «espíritu» ha de tener un sentido pleno contiene desde luego su propio revelarse.

Si se medita la dificultad [que ofrece] el conocimiento de Dios como espíritu, es decir, un conocimiento que no se contenta con las representaciones corrientes de la fe, sino que avanza hasta el pensar, primero hasta el entendimiento reflexivo, pero que ha de llegar luego al pensamiento conceptual, casi no podría sorprender que tantos (principalmente los teólogos como más obligados a ocuparse de estas ideas) vengan a precipitarse en aquellas aseveraciones, pierdan fácilmente el hilo de la cuestión y acepten tan dócilmente aquello que se les ofrece como ayuda [para salir de la dificultad]; lo más fácil de todo es aquel resultado, a saber, que el ser humano nada sabe de Dios. Para captar correcta y determinadamente con el pensamiento lo que Dios es como espíritu, se precisa especulación a fondo. Y las tesis que esta especulación primeramente contiene son: Dios es solamente Dios en tanto se conoce a sí mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano *acerca de* Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano *en* Dios. Véase la profunda explicación de estas tesis en el escrito de donde las hemos tomado: *Aphorismen über Wissen und nicht Wissen…* por C. F. G., Berlin, 1829[909].

§ 565

En la superada inmediatez y sensibilidad de la figura y del saber, el espíritu absoluto es, con arreglo al contenido, el espíritu que está-siendo en y para sí de la naturaleza y del espíritu, y con arreglo a la forma él es primeramente para el saber subjetivo de la *representación*. Ésta, por un lado, confiere autosuficiencia a los momentos de su contenido, los convierte en supuestos uno frente a otro y en fenómenos *que se siguen uno tras otro*, y hace una sola interconexión *del acontecer* con arreglo a *determinaciones finitas de la reflexión*; por otro lado, esa forma propia de la representación finita viene también superada en la fe en un único espíritu y en la devoción del culto.

§ 566

Con esta partición, la *forma* se separa del *contenido*, y en la forma se separan los distintos momentos del concepto hasta [hacerse] *esferas particulares* o elementos en cada uno de los cuales se expone el contenido absoluto *α)* como contenido eterno que en su manifestación permanece consigo; *β)* como distinción de la esencia eterna respecto de su manifestación, la cual en virtud de esta distinción deviene mundo fenoménico en el que entra el contenido; *γ)* como retorno y reconciliación infinita del mundo exteriorizado con la esencia eterna, el regreso de ésta desde el fenómeno a la unidad de su plenitud.

§ 567

α) En el momento de la *universalidad*, en la esfera del *pensamiento* puro o en el elemento abstracto de la *esencia*, es por tanto el espíritu absoluto el que primeramente es lo *supuesto*, sin ser no obstante lo que se queda clausurado, sino [que] como *poder sustancial* bajo la determinación reflexiva de la causalidad es el *creador* del cielo y de la tierra; pero en esta esfera eterna sólo se engendra más bien *a sí mismo* como *hijo suyo*, y tanto permanece en identidad originaria con éste distinto, como esta determinación de ser distinto [respecto] de la esencia universal se supera a

sí misma eternamente y, a través de esta mediación de la mediación que se supera a sí misma, la sustancia primera como *singularidad concreta* y subjetividad es esencialmente el *espíritu*.

§ 568

β) Pero en el momento de la *particularidad* del juicio, esta esencia concreta eterna es lo *supuesto*, y su movimiento es la creación del *fenómeno*, la disgregación del momento eterno de la mediación o del único hijo en la oposición autosuficiente por un lado del cielo y de la tierra, de la naturaleza elemental y de la naturaleza concreta, y por otro lado en la oposición del espíritu en tanto se tiene en pie en *relación* con la naturaleza, o sea, [la oposición] del espíritu *finito*; éste, como extremo de la negatividad que está-siendo en sí misma, se hace autosuficiente hasta la maldad; [pero] ese extremo, mediante su referencia a una naturaleza que se tiene ante él y mediante su propia naturalidad así asentada, está a la vez dirigido a lo eterno en tanto es pensante dentro de esta naturalidad, aunque de este modo está en referencia extrínseca [a lo eterno].

§ 569

γ) En el momento de la *singularidad* en cuanto tal, a saber, en el momento de la subjetividad y del concepto mismo, o sea, de la singularidad como momento de la oposición entre universalidad y particularidad vuelta a su *fundamento idéntico*, la sustancia *universal* efectivamente realizada desde su abstracción hasta la autoconciencia *singular* se expone *1)* como *supuesto*, y la autoconciencia, en tanto *inmediatamente idéntica* a la esencia, expone a aquel *hijo* de la esfera eterna trasladado a la temporalidad, y en él expone el mal como superado *en sí*; pero además esta EXISTENCIA inmediata, y por tanto sensible, del absolutamente concreto, sometiéndose a juicio y muriendo al dolor de la *negatividad* (en la cual él, en cuanto subjetividad infinita, es idéntico consigo), ha devenido *para sí* desde la negatividad como *regreso infinito* y unidad universal de la esencialidad universal y singular: [es] la idea del espíritu como eterno, pero *viviente* y presente en el mundo.

§ 570

*2)* Esta totalidad objetiva es lo *supuesto* que está-siendo en sí para la inmediatez *finita* del sujeto singular; para éste por tanto [aquel supuesto] es primeramente algo *otro* e *intuido,* pero [también] la intuición de la verdad eterna que está-siendo *en sí*; por el testimonio de ésta en él, el sujeto se determina para sí primeramente como lo nulo y malo por causa de su naturaleza inmediata, y después, según el ejemplo de su verdad y por medio de la fe en la unidad de la esencialidad universal y singular que se ha cumplido en aquella verdad, es también el movimiento de enajenarse de su determinidad natural inmediata y de la voluntad propia, y con aquel ejemplo y con su *en sí* en el dolor de la negatividad, es el movimiento de concluirse consigo y de esta manera conocerse como unido con la esencia. Ésta *3),* a través de esta mediación, se causa [a sí misma] como inhabitante en la autoconciencia y es la presencia efectivamente real del espíritu que está-siendo en y para sí como universal.

§ 571

Estos tres silogismos que constituyen el silogismo uno de la mediación absoluta del espíritu consigo mismo, son la revelación del mismo, la cual explícita la vida de él en el curso circular de figuras concretas de la representación. Desde el salir-uno-fuera-de-otro de estos momentos y desde su sucesión temporal y externa, se recoge el despliegue de la mediación en este su último resultado, [eso es,] en el concluir del espíritu consigo mismo, no solamente hasta alcanzar la simplicidad de la fe y la devoción del sentimiento, sino también hasta el *pensar*, en cuya inmanente simplicidad, el despliegue tiene también su expansión, pero conocida [ésta] como una interconexión inseparable del espíritu universal, simple y eterno en sí mismo. En esta forma de la verdad, la verdad es el objeto de la *filosofía*.

Si el resultado, a saber, el espíritu que está-siendo *para sí* y en el que se ha superado toda mediación, se toma en sentido meramente *formal* y sin contenido de modo que el espíritu no se conozca al mismo tiempo como siendo en sí y desplegándose objetivamente, resulta entonces que aquella subjetividad infinita es la autoconciencia meramente formal que se sabe a sí misma como absoluta en sí misma; es la *ironía* que sabe aniquilarse todo haber y hacerlo *vano* con lo cual es ella misma la carencia de todo haber y la vanidad que se da como determinación un contenido que

tomándolo de sí es por tanto contingente y caprichoso. Sigue siendo dueña de tal contenido, no está atada a él y con la aseveración de que está en la cima suprema de la religión y de la filosofía, recae más bien en la hueca arbitrariedad. Sólo en tanto la pura forma infinita, o sea, la automanifestación que permanece consigo, renuncia a la unilateralidad de lo subjetivo (en la que reside la vanidad del pensar), es aquella forma el pensamiento libre que tiene al mismo tiempo su determinación infinita como el contenido absoluto que está-siendo en y para sí y lo tiene como objeto en el que es igualmente libre. El pensar mismo es, por tanto, lo solamente formal del contenido absoluto.

# C
# LA FILOSOFÍA

§ 572

Esta ciencia es, por consiguiente, la unidad del arte y [la] religión por cuanto el modo intuitivo, exterior según la forma, del primero (cuyo producir exterior y dispersión del contenido sustancial en muchas figuras autosuficientes) no sólo se ha conservado íntegramente en la *totalidad* de la segunda (cuyo salir uno-fuera-de-otro desplegándolo en la representación y mediar lo desplegado) haciéndolo un todo, sino que ha sido unido en la simple *intuición* espiritual, y en ésta entonces ha sido elevado a *pensar autoconsciente*. Este saber es así el *concepto* pensante, [ahora] conocido, del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre.

§ 573

Con arreglo a lo que acabamos de decir, la filosofía se determina a sí misma[910] al conocimiento de la necesidad del *contenido* de la representación absoluta, así como al conocimiento de la necesidad de las dos *formas*, a saber, de la intuición inmediata y su *poesía por un lado*, y de la representación que *supone* por el otro, o sea, de la *revelación* objetiva y exterior; primero, de su subjetivo adentrarse en sí y, luego, del movimiento subjetivo de salida[911] e identificar la *fe* con lo supuesto. Este conocimiento es así el *reconocimiento* de este contenido y de su forma y es también la

*liberación* de la unilateralidad de las formas y su elevación a la forma absoluta, que se determina a sí misma a contenido, permanece idéntica a él y es así el conocimiento de aquella necesidad que está-siendo en y para sí. Este movimiento en que consiste la filosofía se encuentra ya cumplido en tanto ella, al concluir, comprende su propio concepto, es decir, *hacia atrás ve* solamente su propio saber.

Podría parecer que éste es el lugar de discutir con detalle la *relación de la filosofía con la religión*. Se trata, en definitiva, de la distinción entre las formas del pensamiento especulativo y las formas de la representación y del entendimiento reflexionante. Pero es el recorrido completo de la filosofía, y en particular de la lógica, el que no sólo ha ofrecido ya el conocimiento de esta distinción, sino que también lo ha enjuiciado o, más bien, ha hecho que la naturaleza de la distinción se desarrolle y se juzgue a sí misma a lo largo de aquellas categorías. Sólo sobre la base de este conocimiento de las formas es posible adquirir la verdadera convicción sobre lo que se discute, a saber, que el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, si se prescinde del contenido restante de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae dentro del ámbito de la religión. Pero la religión es la verdad para *todos los seres humanos*, la fe descansa en el *testimonio del espíritu*, el cual, en tanto testifica, es el espíritu en el ser humano. Este testimonio, sustancial en sí, se asume en tanto se ve impulsado a explicitarse primeramente por la formación que es por lo demás [formación cultural o educación] de su conciencia y entendimiento mundanos; por este camino la verdad se disgrega en las determinaciones y relaciones propias de la finitud en general. Eso no impide que el espíritu, incluso cuando usa las representaciones sensibles y las categorías finitas del pensamiento, retenga firmemente en contra de ellas su [propio] contenido, el cual, siendo religioso, es esencialmente especulativo, las violente y se comporte de manera *inconsecuente* a su respecto. Valiéndose de esta inconsecuencia enmienda el espíritu lo defectuoso de tales representaciones y categorías; y por esta deficiencia suya, nada le es más fácil al entendimiento que encontrar contradicciones en la exposición de la fe y proporcionar así triunfos a su [propio] principio, o sea, a la *identidad* formal. Si el espíritu cede a esa reflexión finita que se ha llamado a sí misma razón y filosofía (es decir, cede al racionalismo) finitiza entonces el contenido religioso y de hecho lo aniquila. La religión tiene entonces perfecto derecho a guardarse de esa razón y filosofía, y declararse enemiga de ella. Pero es algo muy distinto si se pone en contra de la razón que concibe y en general contra la filosofía, y precisamente contra una cuyo contenido es especulativo y por ende religioso. Ese enfrentamiento descansa en la falta de comprensión de la naturaleza de la distinción ya explicada, y en el desconocimiento del valor de las formas espirituales, en general, y del pensamiento, en particular. Descansa, más exactamente, en la falta de comprensión de la distinción del contenido respecto de las formas, contenido que puede ser el mismo bajo las dos. Por causa de la forma precisamente, la filosofía ha recibido reproches y acusaciones desde el lado de la religión, y viceversa, por causa de su contenido especulativo los ha recibido de lo que se llama filosofía juntamente con la piedad falta de contenido; para la primera, tendría *poco* Dios; para la segunda, *demasiado*.

La acusación de *ateísmo* que se ha hecho frecuentemente a la filosofía (es decir, que tiene *poco* Dios), no es ahora tan corriente, en tanto se halla más extendida la acusación de panteísmo (es decir, que tiene *demasiado)*[912]. Y tanto se ha extendido, que tal cosa ya no se valora como acusación, sino como algo demostrado, es más, como algo que no necesita demostración, porque es un hecho

contante y sonante; sobre todo la gente devota se confía a esta aseveración, gente que con su piadosa altivez se cree sencillamente dispensada de argumentar y coincide así con la hueca filosofía del entendimiento a la que tanto quiere oponerse, pero con la que de hecho comparte el estilo de su cultura; en cierto modo basta con mencionarlo como cosa bien sabida: la filosofía [dicen] es la doctrina del todo-uno o panteísmo. Hay que decir, sin embargo, que ha honrado más a la piedad y a la teología misma acusar de ateísmo a un sistema filosófico, por ejemplo al spinozismo, que acusarlo de panteísmo, aunque a primera vista aquella primera acusación puede parecer más dura y envidiosa (cfr. § 71 N). La acusación de ateísmo, en efecto, presupone una representación determinada de un Dios *lleno de contenido* y afirma después, siendo consecuente, que la representación no reencuentra en los conceptos filosóficos las formas peculiares a las que esa representación está vinculada. O sea, que la filosofía puede desde luego conocer sus formas peculiares en las categorías del modo religioso de representación y puede igualmente conocer su propio contenido en el contenido religioso; puede así hacerle justicia, pero no a la inversa, pues el modo de la representación religiosa no se aplica a sí mismo la crítica del pensamiento, no se comprende conceptualmente a sí mismo y en su inmediatez es, por tanto, excluyente. La acusación de panteísmo contra la filosofía, en lugar de la de ateísmo, se corresponde muy bien con la mentalidad actual, con la devoción y teología modernas, para la cuales la filosofía tiene *demasiado* Dios; tanto que, si hemos de creer su afirmación, todo sería Dios y Dios sería todo. En efecto, esta nueva teología que convierte a la religión en un sencillo sentimiento subjetivo y niega el conocimiento de la naturaleza de Dios, se agarra solamente a un Dios *en general*, sin determinaciones objetivas. Como no tiene interés en el concepto concreto y pleno de Dios, considera las determinaciones de este concepto como un interés que *otros* tuvieron en otro tiempo y por ello trata lo que pertenece a la doctrina sobre la naturaleza concreta de Dios como algo meramente *histórico*. El Dios indeterminado puede encontrarse en todas las religiones; cualquier forma de devoción (cfr. § 72), la de los hindúes hacia los monos o las vacas, la devoción al Dalai-Lama, la de los egipcios a los bueyes, etc., es siempre la veneración de un objeto que entre sus absurdas determinaciones contiene también lo abstracto del género, o sea, [la determinación] *de dios en general*. Si para aquel modo de ver [de la teología moderna] basta un dios de esta clase para encontrar a Dios en todo lo que lleva el nombre de religión, debe también bastar para encontrarlo, como mínimo reconocido, en la filosofía, y [entonces] ya no la puede culpar de ateísmo. Suavizar la acusación de ateísmo, sustituyéndola por la de panteísmo, se basa únicamente, por tanto, en la superficialidad de una representación en beneficio de la cual esta suavización ha aguado y vaciado a Dios. Ahora bien, en tanto aquella representación se mantiene asida a su universalidad abstracta, *fuera* de la cual queda relegada toda determinidad, resulta entonces que cualquier determinidad es únicamente lo no divino, la EXISTENCIA mundana de las cosas que de esta manera permanecen en su *firme e imperturbable sustancialidad*. Con tal presuposición, cuando se trata de la *universalidad que está-siendo en y para sí*, la cual se afirma de Dios en la filosofía y en la cual el ser de las cosas exteriores no tiene verdad alguna, se sigue sosteniendo antes y después que *las cosas mundanas retienen su ser de todas maneras* y que ellas son lo que constituye lo determinado de la universalidad divina. De esta manera, estas cosas hacen de aquella universalidad lo que ellos llaman la universalidad *panteística*, a saber, que *todo es* (esto es, las cosas empíricas sin distinción, las más valiosas tanto como las vulgares), todo posee sustancialidad y que este ser de las cosas mundanas es Dios. —Sólo la ausencia de pensamiento que aqueja a esa gente y una falsificación de los conceptos que de ahí procede es lo que engendra la representación y aseveración del panteísmo.

Pero si aquellos que declaran panteísta a una filosofía no pueden ni quieren ver esto, porque lo que ciertamente no quieren es la comprensión conceptual, deberían ante todo comprobar, por lo menos sólo como un *factum*, si hay *algún filósofo* o *algún ser humano* que efectivamente haya

atribuido a *todas* las cosas [una] realidad [tal] que sea en y para sí o [sea, que les haya atribuido] sustancialidad y [a la vez] las haya considerado Dios; [deberían comprobar] si a algún ser humano le ha pasado por la cabeza tal representación, aparte de a ellos mismos. En esta consideración exotérica quiero todavía aclarar este hecho, cosa que sólo se puede hacer poniéndose los hechos ante los ojos. Tanto si queremos mirar el llamado panteísmo en su forma poética y más sublime, como si queremos verlo en su forma más crasa, es bien sabido que hay que dirigirse a los poetas *orientales* y que las exposiciones más prolijas se encuentran en el *hinduismo*. De toda la riqueza que sobre este asunto nos es asequible, tomo el *Bhagavad-Gita* por ser lo más auténtico de que disponemos, y de todas sus parrafadas, prolijas y redundantes hasta la saciedad, escojo los pasajes más apropiados. En la Décima lectura (en Schlegel, p. 162)[913] dice *Krisna* de sí mismo: «Yo soy el hálito que habita en el cuerpo de los vivientes; yo soy el comienzo de los vivientes, su medio y su fin; soy entre los astros el radiante sol, soy la luna entre sus fases. Entre los sagrados libros soy el libro de los himnos; entre los sentidos, el sentido; soy el entendimiento de los vivientes, etc. Entre los rudros soy Siva, Meru entre las cimas de los montes; entre los montes soy el Himalaya, etc. Entre los animales soy el león, etc. Entre las letras soy la A, entre las estaciones del año soy la primavera, etc. Soy la semilla de todas las cosas. Nada hay que sea sin mí, etc.»

Incluso bajo estas figuraciones enteramente sensibles, Krisna se presenta solamente como *lo más eminente* de todo (y no se debe creer que haya Dios aparte de Krisna o haya algún otro Dios, ya que como él mismo dijo anteriormente, él es Krisna y también Indra, y como se dice después (Lectura 11, verso 15) también Brahma está en él), pero no se presenta como *todo*; en todos los lugares se distingue entre EXISTENTES exteriores o inesenciales y uno que es *esencial* entre todos y que es *El*. Incluso cuando al principio del pasaje se dice que él es el comienzo, el medio y el fin de los vivientes, esta totalidad de los vivientes como EXISTENTES singulares queda así diferenciada. Ni tan siquiera una figuración de esta clase, que expande con tanta amplitud la divinidad con su EXISTENCIA, se puede llamar *panteísmo*. Habría que decir solamente, más bien, que el mundo empírico infinitamente variado, el *todo*, está reducido [en esta doctrina] a una multitud más limitada de EXISTENTES esenciales, o sea, a un *politeísmo*. Pero en el mismo pasaje se ve que incluso estas sustancialidades de los EXISTENTES exteriores no retienen la autosuficiencia requerida para ser llamados dioses, ya que también Siva, Indra, etc., se resuelven en el único Krisna.

Respecto de esta reducción, se prosigue de manera más expresa en el siguiente pasaje (Lect. 7, verso 7 y ss.). Dice *Krisna*: «Yo soy el *origen* del mundo entero y su *desenlace*. Nada hay por encima de mí. De mí pende el universo como las perlas del collar penden de su engarce. Soy el sabor en las aguas, el brillo en el sol y la luna, el místico nombre en todos los libros sagrados, etc.; soy la vida en todos los vivientes, etc., el entendimiento de los que entienden, la fuerza de los fuertes, etc.» Y añade que el mundo engañado por *Maya* (Schlegel, Magia) —Maya que tampoco es algo autosuficiente sino solamente algo suyo— o sea, engañado por las cualidades que le son propias, no le conoce a él, el *altísimo* e *inmutable*, y añade todavía que este Maya es difícil de traspasar; sin embargo, los que tienen parte en él la han traspasado, etc. La representación se resume entonces[914] en una expresión sencilla: «Al fin de muchas reencarnaciones —dice Krisna— me alcanzará quien esté dotado de ciencia; Vasudeva (es decir, Krisna) es el *todo*; aquel que posee esta convicción, aquel que tiene tan gran sentido, se halla difícilmente. Otros se dirigen a otros dioses; yo los premio según su fe, pero el premio de los de cortos alcances es limitado. Los necios me tiene por *visible*, *a mí al invisible*, *imperecedero*, etc.» *Este todo*, como Krisna se expresa a sí mismo, no es *todas las cosas*, como tampoco lo es el *uno* de los eleatas o la *sustancia* de Spinoza. La totalidad de las cosas, esta muchedumbre sensible e infinitamente plural de lo finito, está más bien determinada bajo todas esas

representaciones como lo *accidental* que no es en y para sí, sino que tiene su verdad en la sustancia, en lo uno, que siendo distinto de aquellos accidentes, es lo único divino y Dios. De todos modos, la religión hindú llega hasta la representación de Brahma, eso es, de la pura unidad del pensamiento en la que desaparece la totalidad empírica del mundo como desaparecen también aquellas sustancialidades más próximas que se llaman dioses. Por esta causa, *Colebrooke*[915] y muchos otros han determinado la religión hindú, en lo que tiene de esencial, como *monoteísmo*. Y que esta determinación no es errónea resulta de lo poco que hemos citado. Pero esta unidad de Dios, del Dios espiritual precisamente, es tan poco concreta en sí misma y tan inerme, por así decirlo, que la religión hindú es la enorme confusión de ser al mismo tiempo el más extravagante politeísmo. Pero la idolatría del desgraciado hindú que adora los monos o algo parecido, no es nunca aquella desgraciada representación panteísta de que *todo* es Dios y Dios es *todo*. El monoteísmo hindú es también, por lo demás, un ejemplo de lo poco que se adelanta con el solo monoteísmo si la idea de Dios no está profundamente *determinada* en ella misma. Aquella unidad, en efecto, por ser abstracta en sí misma y por tanto vacía, conduce precisamente a situar como autosuficiente *fuera* de ella a lo concreto en general, sea esto una multitud de dioses o de singulares empíricos y mundanos. A aquel panteísmo [del que hablábamos más arriba] se le podría llamar también, de manera consecuente, un monoteísmo, y eso de acuerdo con la representación tan superficial que le es propia, pues si según ella Dios es idéntico con el mundo, se sigue de ahí, puesto que sólo hay un mundo, que en ese panteísmo hay también un solo Dios. La vacía unidad numérica hay que predicarla también del mundo, pero esta determinación abstracta no ofrece ningún interés especial; antes bien, esta unidad consiste ciertamente en ser en su *contenido* la infinita pluralidad y multiplicidad de las finitudes. Pero es [siempre] aquel engaño de la unidad vacía lo único que hace posible y da lugar a aquella mala representación de un panteísmo. Sólo una representación colgada del aire en la que el mundo es como *una cosa, el todo*, se podía ver como más o menos asociable con Dios; sólo desde ahí fue posible sostener que alguien haya creído que Dios es el mundo; pues si el mundo se hubiera tomado como es, es decir, como todas las cosas, como la multitud sin fin de los EXISTENTES empíricos, nadie habría creído ni tan siquiera posible que [jamás] se hubiera dado un panteísmo en el que se afirmara que un contenido de esta clase es Dios.

Si para volver una vez más a lo fáctico, se quiere ver la conciencia de lo Uno, no ya según la partición hindú en la unidad indeterminada del pensamiento abstracto, por una parte, y el fatigoso recorrido por lo particular que se hace letanía, por la otra, sino en su más hermosa pureza y sublimidad, hay que trasladarse a los mahometanos. Cuando, por ejemplo, en el preclaro *Dschelaleddin Rumi*[916] se destaca especialmente la unidad del alma con el Uno, y esa unidad como amor, es entonces esa unidad espiritual una *elevación* sobre lo finito y común, una transfiguración de lo natural y espiritual con la que ciertamente se desprende y abandona lo exterior y perecedero de lo natural inmediato, como también de lo espiritual empírico y mundano[*]. Me abstengo de multiplicar los ejemplos de representaciones religiosas y poéticas que estamos acostumbrados a calificar de panteísticas. Respecto de las filosofías a las que ciertamente se les ha dado este nombre, por ejemplo, la de los eleatas o la de Spinoza, hemos recordado más arriba (§ 50 N) que en tan poca medida identifican a Dios con el mundo y lo finitizan, que en estas filosofías ese *todo* carece más bien de toda verdad y ellas deberían llamarse más exactamente *monoteísmos*, y en relación con la representación del mundo, *acosmismos*. Estas filosofías se definirían con toda exactitud como sistemas que aprehenden lo absoluto únicamente como la *sustancia*. Respecto de los modos de representación propios de los orientales, especialmente mahometanos, se puede decir más, a saber, que lo absoluto aparece en ellos como el *género simplemente universal* que habita en las especies y

en los EXISTENTES, pero eso de tal manera que a éstos no les corresponde ninguna realidad efectiva. El defecto de todos esos modos de representación y sistemas consiste en no seguir adelante hasta alcanzar la determinación de la sustancia como *sujeto* y como *espíritu*.

Estos modos de representación y sistemas parten de la única y común necesidad de todas las filosofías y de todas las religiones de hacerse con una representación de Dios y después de la *relación* de éste con el mundo. En filosofía se sabe más concretamente que la relación de Dios con el mundo se define desde la determinación de la naturaleza de Dios. Para conseguirlo, el entendimiento reflexionante empieza por rechazar [todos] los modos de representación y sistemas del sentimiento, de la fantasía y de la especulación que expresan la conexión entre Dios y mundo, y para tener puramente a Dios en la fe o conciencia, se lo separa de los fenómenos [tomándolo] como la esencia o se lo separa de lo finito [tomándolo] como infinito. Pero después entra en juego también el convencimiento de [que se da] la *relación* del fenómeno a la esencia, de lo finito a lo infinito, etcétera, y aparece entonces la pregunta reflexionante sobre la naturaleza de esta referencia. Toda la dificultad del asunto reside en [que a esta referencia se le aplica] la forma de la reflexión. Y esta referencia es lo que se llama *inconcebible* por aquellos que nada quieren saber de la naturaleza de Dios. En la conclusión de la filosofía ya no ha lugar, como tampoco lo hay en general en una consideración exotérica, para gastar una palabra sobre lo que significa *concebir*. Pero dado que de la comprensión de esta relación dependen la comprensión de la ciencia en general y todas las inculpaciones contra ella, sí podemos ahora recordar [a modo de resumen, lo siguiente:] que en tanto la filosofía se ocupa ciertamente de la *unidad* en general, pero no de la mera identidad abstracta ni de lo absoluto vacío, sino de la unidad *concreta* (del concepto) —y la filosofía a lo largo de toda ella no hace otra cosa— cada etapa del proceso es una *determinación peculiar y propia* de esta *unidad* concreta, y la última y más profunda de las determinaciones de la unidad es la del espíritu absoluto. Ahora habría que exigir de aquellos que juzgan a la filosofía y se quieren pronunciar sobre ella que se atrevieran con esas *determinaciones* de la *unidad* y se esforzaran en su conocimiento, por lo menos hasta enterarse de que hay *una gran cantidad* de tales determinaciones y que entre ellas hay grandes diferencias. Dan empero tan pocas muestras de saber algo de esto, y menos todavía de fatigarse en saberlo, que tan pronto como oyen hablar de *unidad* (y la relación contiene inmediatamente *unidad*), se quedan plantados en la *unidad indeterminada* y abstraen de lo que precisamente interesa, a saber, del modo de la determinidad de la unidad. Por eso no saben decir otra cosa de la filosofía que el principio y el resultado de ella es la seca identidad y que ella es el sistema de la identidad. Aferrándose a esos pensamientos sin concepto de la identidad, no han comprendido absolutamente nada de la unidad concreta, ni del concepto, ni del contenido de la filosofía; han entendido lo contrario. Les pasa lo mismo en este campo que a los físicos en el suyo, que saben desde luego que tienen ante sí múltiples propiedades sensibles y materias (u ordinariamente sólo materias, pues las propiedades las convierten rápidamente en materias) y saben también que tales materias guardan alguna *relación* entre ellas. Pero la cuestión está en el modo de esta relación, siendo así que todas las peculiaridades y todas las diferencias de todas las cosas naturales, inorgánicas y vivientes, reposa solamente sobre la *distinta determinidad de esta unidad*. Pero en vez de [dedicarse a] conocer esta unidad con sus distintas determinidades, la física usual (incluida la química) comprende solamente la otra unidad, la más extrínseca y peor, a saber, la *composición*, aplica ésta a la serie entera de las formas naturales y se incapacita para comprender cualquiera de estas formas. —Por consiguiente, aquel panteísmo insípido procede inmediatamente de aquella sosa identidad. Cuando consideran la *relación* de Dios con el mundo, aquellos que usan su propio invento para acusar a la filosofía perciben que lo uno de esta categoría (relación) es la *identidad*, pero ése es también solamente *uno de los momentos* y precisamente el momento de la indeterminidad; se quedan entonces plantados en esta

comprensión a medias y aseguran, equivocándose en el hecho mismo, que la filosofía afirma la identidad de Dios y el mundo; y en tanto para ellos las dos cosas igualmente, tanto el mundo como Dios, poseen una sustancialidad sólida, deducen que en la idea filosófica Dios está *compuesto* de Dios y de mundo; y ésta es entonces la representación que ellos se hacen del panteísmo y la que atribuyen a la filosofía. Aquellos que en su pensar y en la comprensión de los pensamientos no van más allá de estas categorías y desde ellas mismas las endosan a la filosofía, donde de eso nada hay, le cuelgan la sarna para poderla rascar y evitan rápidamente y con gran facilidad todas las dificultades que ocurren en la comprensión de la relación entre Dios y el mundo confesando [simplemente] que esta relación contiene para ellos una contradicción de la que nada entienden; por consiguiente, deben darse por contentos con la *representación* enteramente *indeterminada* de esa tal relación y con los modos más próximos de ella, por ejemplo, omnipresencia, providencia, etc. *Creer* no significa otra cosa, en este sentido, que no quieren avanzar hasta una representación determinada y no quieren enredarse más con el contenido. Que algunos seres humanos sin educación intelectual, y clases enteras de ellos, se contenten con representaciones indeterminadas, es congruente; pero cuando una inteligencia formada y con interés por la contemplación reflexiva de lo que se reconoce como lo supremo y [digno] del máximo interés, se quiere contentar con esas representaciones indeterminadas, resulta bien difícil decidir si [verdaderamente] se toma en *serio* el espíritu y su contenido. Si aquellos que se aferran al mencionado entendimiento mondo se tomaran en serio, por ejemplo, la afirmación de la omnipresencia divina en el sentido de que hicieran presente en una representación determinada la fe que tienen en esa presencia divina, ¿en qué dificultades se enredaría esta fe con la que [también] tienen en la *verdadera realidad* de las cosas sensibles? No querrían hacer desde luego que Dios habitara en los intersticios de las cosas, es decir, en los *poros* de los físicos, como ya hizo Epicuro, en tanto tales poros son lo negativo que [se supone] debe haber *junto a* lo real material[917]. Ya en este *junto a* tendrían su panteísmo de la espacialidad [porque] habrían determinado su *todo* como la exterioridad mutua del espacio. Y en tanto atribuyeran a Dios una actuación en el espacio y sobre el espacio lleno, habrían incurrido en la infinita dispersión de la efectiva realidad divina por la materialidad infinita, tendrían [en ellos] la mala representación que llaman panteísmo o doctrina del todo-uno, y la tendrían en efecto sólo como propia consecuencia necesaria de sus malas representaciones de Dios y del mundo. Cargar todo esto sobre la filosofía, como cargar sobre ella la tan repetida unidad o identidad, es una falta tan grande de cuidado por la justicia y por la verdad, que sólo puede hacerse comprensible por la dificultad en meterse pensamientos y conceptos en la cabeza, no la unidad abstracta, sino los modos variadamente configurados de *sus* determinidades. Si se hacen afirmaciones sobre hechos, y estos hechos son pensamientos y conceptos, es indispensable comprenderlos. Pero también el cumplimiento de esta exigencia se ha hecho superfluo, porque desde hace tiempo está *convenido* el prejuicio de que la filosofía es panteísmo, sistema de la identidad, doctrina del todo-uno, etc., de modo que quien no supiera tal cosa o sería simplemente alguien que no se entera de lo que todo el *mundo* sabe, o habría que considerarlo como alguien que, por el motivo que sea, intenta escabullirse. —Por causa de este coro, por tanto, he creído necesario explicarme extensa y exotéricamente sobre la no verdad extrínseca e intrínseca de este presunto hecho, pues sobre la comprensión extrínseca de conceptos como si de hechos se tratara (cosa que por cierto convierte los conceptos en su contrario), sólo se puede hablar primero exotéricamente. Pero la consideración esotérica de Dios y de la identidad, así como del conocimiento y de los conceptos es la filosofía misma.

## § 574

Este concepto de la filosofía es la idea que *se piensa*, la verdad que sabe (§ 236), lo lógico, con el significado de que ello es la universalidad *acreditada*[918] en el contenido concreto como realidad efectiva suya. La ciencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así su *resultado* como lo espiritual; lo espiritual, a saber, que desde el juzgar presuponente (en el cual el concepto era sólo en sí y el comienzo era algo inmediato), o desde el [carácter de] *fenómeno* que tenía lo espiritual en aquel comienzo se ha elevado a la vez a su puro principio como a su elemento[919].

§ 575

Es este fenómeno lo que fundamenta primero el desarrollo ulterior[920]. El primer fenómeno constituye el *silogismo* que tiene por fundamento lo *lógico* como punto de partida y [tiene] la *naturaleza* como término medio que concluye el *espíritu* con lo mismo. Lo lógico deviene naturaleza, y la naturaleza, espíritu. La naturaleza que está entre el espíritu y su esencia no los separa desde luego hasta [hacerlos] extremos de finita abstracción, ni se separa de ellos como algo autosuficiente que como [un] otro concluyera [extremos que fueran] solamente otros; pues el silogismo está [entero] en la *idea* y la naturaleza está esencialmente determinada sólo como punto de paso y momento negativo, y es *en sí* la idea; pero la mediación del concepto tiene la forma exterior del *pasar* y la ciencia [tiene] la forma del curso de la necesidad, de modo que sólo en uno de los extremos está puesta la libertad del concepto como su concluirse consigo mismo.

§ 576

Este fenómeno[921] está superado en el *segundo silogismo* en tanto éste es ya el punto de vista del espíritu mismo, el cual es el mediador del proceso, *presupone* la naturaleza y la concluye con lo *lógico*. Es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo cuyo fin es la libertad y el conocer mismo es el camino para producírsela.

§ 577

El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene como [término] medio suyo a *la razón que se sabe* [a sí misma], (lo universal-absoluto), la cual se escinde [o desdobla] en *espíritu* y *naturaleza*, hace de aquél lo presupuesto como proceso de la actividad *subjetiva* de la idea y [hace] de ésta extremo universal como proceso que está-siendo *en sí*, objetivamente. El *juzgarse* [o partirse originario] de la idea en los dos fenómenos (§ 575/6) determina a éstos como manifestaciones *suyas* (de la razón que se sabe [a sí misma]) y en ella se junta que es la naturaleza de la cosa, (el concepto), la que se mueve adelante y desarrolla, y este movimiento es igualmente la actividad[922] del conocer, la idea eterna que está-siendo en y para sí, [que] se actúa eternamente como espíritu absoluto[923], [se] engendra y [se] goza[924].

ARISTÓTELES, METAFÍSICA XII, 7[925]

Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ᾿ ἁυτὴν, τοῦ καθ᾿ἁυτὸ ἁρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα.

Ἀυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε τἀυτόν νοῦς και νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων· ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαῦμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον ἔχει δὲὣδε.

Καὶ ζωὴ δὲ γε ἐνυπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωὴ· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια· δὲ ἡ καθ᾿ αὑτὴν, ἐκεί νου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζώον ἀΐδιόν, ἄριστον· ώστέ ζωὴ καὶ αιών συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεὸς.

# VOCABULARIOS

## I. VOCABULARIO ALEMÁN-ESPAÑOL

| Término alemán | Término español | Véase también | nnee |
|---|---|---|---|
| ableiten | deducir | | |
| Absolute (das) | absoluto (lo) | | |
| Akzidens | lo que accede | | 827 |
| Allerrealste (das) | el ente realísimo | | 254 |
| an sich | en sí | virtuell | 267 |
| Anschauung | intuición | | 77 |
| Anzahl | número determinado | Zahl | 284 |
| Art | especie | Gattung | 844 |
| Assimilation | asimilación | | |
| Außereinander | uno-afuera-de-otro | | 437 |
| Äußerlichkeit | exterioridad | | 424 |
| Außersichsein | ser-afuera-de-sí | | 437 |
| aufheben | superar | | 742 |
| aufschließen | abrir | zusammenschlie-ßen | 549 |
| ausnehmen | tomar selectivamente | | 420 |
| auswendig | de memoria | | 801 |
| autonomisch | autónomo | | |
| Bedürfnis | menesterosidad | | 98 |
| Begattung | apareamiento | | 656 |
| begeistert | activar, animar | | 391 |
| begleiten | acompañar | | |
| begreifen | concebir | | |
| begreifend | concipíente | | 74 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Begriff | concepto | | |
| bei sich | cabe sí | | 101 |
| beschließen (sich) | decidirse | entschließen | 234 |
| Beschränkung | limitación | Schranke | 868 |
| besonnen | sensato, cuerdo | | |
| bestimmbar | determinable | | 431 |
| Bestimmbarkeit | determinabilidad | | 431 |
| bestimmen (sich) zu | determinarse hasta | | 751 |
| Bestimmheit | determinidad | Bestimmbarkeit | 81 |
| Bestimmung | determinación | Bestimmheit | |
| betätigen | actuar | Tätigkeit | |
| bewähren | acreditar | gewährt | 897 |
| beweisen | probar, demostrar | | 897 |
| bezeichnend | significador | | 782 |
| Beziehung | referencia | Verhältnis | 324 |
| bildend | que da forma icónica | | 784 |
| bildlich | icónico | | 780 |
| Blatt (dauerndes) | hoja permanente | | 629 |
| Böse (das) | mal, maldad | | 840 |
| Character | impronta | | 899 |
| characteristisch | que lleva la impronta | | 899 |
| dasein | existir | | 315 |
| Dasein | existencia | Existenz | 262 |
| dichten | poetizar, fabular | | 778 |
| different | diferente, que difiere | unterschieden | 390 |
| Differenz | diferencia | | 390 |
| Ding | cosa | Sache | 319 |
| Diremtion | disyunción | | 741 |
| einbilden | configurar | | 674 |
| Einzelne (der) | singular | Individuuum | 114 |
| Einzelnheit | singularidad | Individualität | 114 |
| Element | elemento | | 104 |
| elementarisch | de los elementos | | 648 |
| empfinden | sentir | fühlen | 685 |
| Empfindsamkeit | emotividad | | |
| Empfindung | sensibilidad, sensación | Gefühl | 685 |
| entreißen (sich) | arrancarse | | 494 |
| entschließen (sich) | decidirse (a algo) | beschließen | 417 |
| Entschluß | decisión | | 492 |
| Entwicklung | desarrollo | | 334 |
| Entzweiung | escisión | | 20 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| erinnern (sich) | acordarse, interiorizar | | 765 |
| Erinnerung | recuerdo, interiorización | Gedächtnis | 767 |
| erscheinen | aparecer | scheinen | 319 |
| Erscheinung | fenómeno, aparición fenoménica | Schein | 319 |
| Existenz | EXISTENCIA | Dasein | 315 |
| Exposition | poner exponente | | 486 |
| fühlen | sentir (sentimientos) | | 697 |
| für sich | para sí, de suyo | an sich | 278 |
| fürwahrhalten | tener por verdadero | | |
| Gattung | género | Art | 844 |
| Gattungsprozeß | proceso del género | | 647 |
| Gebärde | mímica, gesticulación | | 787 |
| Gefühl | sentimiento | Empfindung | 761 |
| Gegenstand | objeto | Objekt | 376 |
| Gegliederung | articulación | | 864 |
| Gehalt | haber, riqueza | Inhalt | 5 |
| Gemüt | ánimo, pasión | | 755 |
| Gerechtigkeit | justicia | Unrecht | |
| Geselligkeitstrieb | impulso social, sociabilidad | | 387 |
| Gesellschaft (bürgerliche) | sociedad civil | | 847 |
| Gesetz | ley | setzen | 815 |
| Gesinnung | talante, disposición de ánimo | | 841 |
| gewähren | conceder, otorgar | | 897 |
| gewährleisten | garantizar | | 897 |
| gewährt | garantizado, acreditado | beweisen | 905 |
| Gewalt | violencia, poder | fuerza | 743 |
| Gewißheit | certeza | wissen | 92 |
| Gewissen | conciencia moral | Böse | 840 |
| Gewohnheit | habituación | | 718 |
| glatt | liso (naturalmente) | | 504 |
| gleichfalls | igualmente, asimismo | | |
| Gleichgültigkeit | indiferencia | Differenz | 289 |
| Gleichheit, | igualdad | | |
| Gravitation | gravitación | | |
| Grenze | límite | Schrank | |
| Grund | fundamento | | 314 |
| Grund | razón | | 314 |
| Grund | finca | | 854 |
| Grund | base | | 412 |
| Grunde gehen (zu) | irse a pique | | 313 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Grundriß | compendio | | 46 |
| Handlung | acción | | |
| hervorbringen | producir | | 436 |
| Hinbewegung | movimiento hacia | | 911 |
| Identität | identidad | | |
| in (+ acusativo) | hacia dentro de | | 293 |
| in (+ dativo) | en | | 293 |
| Inbegiff aller Realitäten | compendio de todas las realidades | | 254 |
| Individualität | individualidad | Einzelnheit | 493 |
| Intelligenz | inteligencia | Verstand | 757 |
| involvieren | implicar | | 383 |
| inwohnen | inhabitar | | 889 |
| Kraft | fuerza (facultad) | Macht, Vermögen | 325 |
| Kunstwerk | obra maestra | | 900 |
| Macht | poder, potencia | Kraft | 348 |
| Manifestation | manifestación | Offenbarung | |
| manifestieren | manifestar | offenbaren | 327 |
| mechanisierend | causante de movimientos mecánicos | | 552 |
| Medium | medium | Mittel | 558 |
| meinen | opinar, mentar | | 249 |
| Mensch | ser humano | | |
| Merkmal | nota distintiva | | 360 |
| Mittel | medio | Medium | |
| Mittelpunkt der Schwere | punto central de la gravedad | | 545 |
| modus | modo | | 679 |
| Moment | momento (lógico) | | |
| nachdenken | reflexionar | Reflexion | 14 |
| nacheinander | uno-después-de-otro | nebeneinander | |
| namhaft machen | nombrar, dar nombre | | 423 |
| Nebeneinander | uno-junto-a-otro | nacheinander | 438 |
| Objekt | OBJETO | Gegenstand | 376 |
| Organik | Organologia | | 622 |
| Pflicht | obligación, deber | | 821 |
| Phänomen | fenómeno | Erscheinung | 560 |
| physicalisch | físico | | 586 |
| Polizei | administración pública | | 862 |
| Potenzverhältnis | relación elevada a una potencia | | 465 |
| Punktualität | índole puntual | | 548 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Räsonnement | raciocinio | | 12 |
| räsonnierend | raciocinante | | |
| Realität | realidad | Wirklichkeit | 330 |
| Rechtspflege | administración de justicia | | 856 |
| Rede | locución | | 585 |
| Reflexion | reflexión | | 14 |
| Regierung | gobierno | | 870 |
| Regierungsgewalt | poder de gobernar | | 870 |
| Richter | juez | | 834 |
| Sache | COSA | Ding | 339 |
| Salzsäure | salfumante | | 797 |
| Schein | aparencia, reflejo | Erscheinung | 295 |
| scheinen | parecer | erscheinen | 295 |
| Schluß | silogismo, conclusión | zusammenschlie-ßen | 368 |
| Schrank | barrera | beschränken | |
| Schwere | gravedad | Gewicht | 533 |
| Schwerpunkt | centro de gravedad | | 545 |
| seiend | que-está-siendo | | 248 |
| Seiende | ente | | |
| Seite | lado, aspecto | | |
| Selbst (das) | sí mismo | | 493 |
| selbständig | autosuficiente | | 107 |
| Selbständigkeit | autosuficiencia | | 107 |
| Selbstgefühl | sentimiento de sí | | |
| selbstisch | afectado de mismidad | Selbst (das) | 515 |
| Selbstischkeit | mismidad | | 523 |
| selbstlos | carente de mismidad | Selbst (das) | 455 |
| setzen | poner, asentar | Gesetz | 292 |
| singulär | excepcional | einzelne | 678 |
| Somnambulismus | sonambulismo | | 707 |
| spezifische Schwere | peso específico | | 533 |
| Stände | estamentos | | 852 |
| Stellung | posicionamiento | | 122 |
| Stimmung | estado de ánimo | | 675 |
| Stoß | impulsión | | 456 |
| Stoff | estofa, materia | | 526 |
| Strafe | pena, castigo | | 833 |
| Strafrecht | derecho penal | | |
| Stufe | escalón, peldaño | | |
| Tätigkeit | actividad | betätigen | 922 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Trieb | impulso | Instinkt | 641 |
| übersetzen | traducir, trasponer | | 753 |
| Umriß | contorno | Grundriß | 46 |
| Unabhängigkeit | independencia | | |
| unendlich | infinito (indefinido) | | 366 |
| Unrecht | entuerto | | 831 |
| unterscheiden | distinguir | | 308 |
| Unterschied | distinción | Differenz | 308 |
| Ursache | causa | | 341 |
| Urteil | juicio | | 362 |
| urteilen | juzgar (separar) | | 362 |
| Urteilskraft | facultad de juzgar | | 758 |
| veränderlich | mutable | | 269 |
| Vereinung | unión | Scheidung | 600 |
| vereinzeln | aislar, singularizar | | 678 |
| Verfassung | constitución | | 853 |
| verhalten (sich) | comportarse, habérselas | | 699 |
| Verhältnis | relación | Beziehung | 324 |
| verleiblichen | corporificar | | 693 |
| Verletzung des Rechts | lesión del derecho | | 832 |
| Vermögen | facultad | Kraft | 758 |
| Vernunft | razón | | |
| vernünftig | racional, razonable | | |
| Verrücktheit | locura | | 716 |
| verschieden | diverso | | |
| Verschiedenheit | diversidad | | |
| Verstand (schließender) | entendimiento que silogiza | | 803 |
| Verstand | entendimiento | | |
| verständig | inteligible | | 706 |
| virtualiter | virtualmente | | 698 |
| vírtuell | virtual | | 770 |
| Vollendung | cumplimiento | | |
| vorstellen | representar | begreifen | 773 |
| Vorstellung | representación | Begriff | |
| vortrefflich | excelente | | 112 |
| vortrefflichste | (lo) más excelente | | 112 |
| Vorurteil | convicción común | | 78 |
| Wahnsinn | desatino | | |
| wahrnehmen | percibir | | 735 |
| Wahrung | valor, garantía | | 415 |
| Wesen, das hochste | el ente supremo | | 256 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Wesen, das allerrealste | el ente realísimo | | |
| Wesen | esencia | | 297 |
| wiedererkennend | re-cognoscente | | 802 |
| Willkür | arbitrio, albedrío | | |
| Wirklichkeit | realidad efectiva | Realität | 330 |
| Wirksamkeit | eficacia | | |
| wissen | saber | Gewißheit | 736 |
| Wohl | bienestar | | |
| Zahl | número | Anzahl | 284 |
| Zufall | contingencia, azar | | |
| zufällig | contingente, casual | | 869 |
| zusammenschlie-ßen | concluir | Schluß | 370 |
| Zwang | coerción | Gewalt | 835 |

# II. VOCABULARIO ESPAÑOL-ALEMÁN

| Término español | Término alemán | Véase también | nnee |
|---|---|---|---|
| abrir | aufschlielßsen | concluir | 549 |
| absoluto (lo) | Absolute (das) | | |
| accede (lo que) | Akzidens | | 827 |
| acción | Handlung | | |
| acompañar | begleiten | | |
| acordarse | erinnern (sich) | interiorizar | 765 |
| acreditar | bewähren | | 897 |
| actividad | Tatigkeit | actuar | 922 |
| actuar | betatigen | actividad | |
| administración pública | Polizei | | 862 |
| administración de justicia | Rechtspflege | | 856 |
| afectado de mismidad | selbstisch | mismo | 515 |
| aislar | vereinzeln | | 678 |
| animar, activar | begeisten | | 391 |
| ánimo | Gemüt | | 755 |
| apareamiento | Begattung | | 656 |
| aparecer | erscheinen | parecer | 319 |
| aparencia | Schein | aparición (fen.) | 295 |
| aparición fenoménica | Erscheinung | aparencia | 319 |
| arbitrio, albedrío | Willkür | | |
| arrancarse | entreißen (sich) | | 494 |
| articulación | Gegliederung | | 864 |
| asentar | setzen | poner | 292 |
| asimilación | Assimilation | | |
| autónomo | autonomisch | | |
| azar | Zufall | | |
| barrera | Schrank | limitación | |
| bienestar | Wohl | | |
| cabe sí | bei sich | | 101 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| carente de mismidad | selbstlos | mismo | 455 |
| casual | zufallig | contingente | 869 |
| causa | Ursache | | 341 |
| causante de movimientos mecánicos | mechanisierend | | 552 |
| centro de gravedad | Schwerpunkt | gravedad | 545 |
| certeza | Gewißheit | saber | 92 |
| coerción | Zwang | poder | 835 |
| compendio de todas las realidades | Inbegiff aller Realitäten | | 254 |
| compendio | Grundrifi | | 46 |
| comportarse, habérselas | verhalten (sich) | relación | 699 |
| concebir | begreifen | | |
| conceder, otorgar | gewáhren | | |
| concepto | Begriff | | |
| conciencia moral | Gewissen | mal | 840 |
| concipiente | begreifend | | 74 |
| concluir | zusammenschlie-ßen | silogismo | 370 |
| conclusión | Schlufi | silogismo | 368 |
| configurar | einbilden | | 674 |
| constitución | Verfassung | | 853 |
| contingencia | Zufall | | |
| contingente | zufallig | casual | 869 |
| contorno | UmriE | compendio | 46 |
| convicción común | Vorurteil | | 78 |
| corporificar | verleiblichen | | 693 |
| cosa | Ding | COSA | 319 |
| COSA | Sache | cosa | 339 |
| cumplimiento | Vollendung | | |
| decidirse (subjetivam.) | beschließen (sich) | | 234 |
| decidirse (a algo) | entschließen (sich) | | 417 |
| decisión | Entschluß | | 492 |
| deducir | ableiten | | |
| demostrar | beweisen | | 897 |
| desarrollo | Entwicklung | | 334 |
| desatino | Wahnsinn | | |
| determinable | bestimmbar | determinidad | 431 |
| determinación | Bestimmung | determinidad | |
| determinarse hasta | bestimmen (sich) zu | | 751 |
| determinibilidad | Bestimmbarkeit | | 431 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| determinidad | Bestimmheit | determinabilidad | 81 |
| diferencia | Differenz | distinción | 390 |
| diferente | different | distinto | 390 |
| disposición de ánimo | Gesinnung | talante | 841 |
| distinción | Unterschied | diferencia | 390 |
| distinguir | unterscheiden | | 308 |
| disyunción | Diremtion | | 741 |
| diversidad | Verschiedenheit | | |
| diverso | verschieden | | |
| eficacia | Wirksamkeit | | |
| elemento | Element | | 104 |
| elementos (de los) | elementarisch | | 648 |
| emotividad | Empfíndsamkeit | | |
| en sí | an sich | virtual | 267 |
| en | in (+ dativo) | | 293 |
| ente realísimo (el) | Allerrealste (das) | | 254 |
| ente supremo (el) | das höchste Wesen | Wesen | 256 |
| ente | Seiende | | |
| entendimiento | Verstand | | |
| — que silogiza | schliefiender Verstand | | 803 |
| entuerto | Unrecht | | 831 |
| escalón | Stufe | | |
| escisión | Entzweiung | | 20 |
| esencia | Wesen | ente supremo | |
| especie | Art | género | 844 |
| estado de ánimo | Stimmung | | 675 |
| estamentos | Stánde | | 852 |
| estofa | Stoff | | 526 |
| excelente (lo más) | das Vortrefflichste | | 112 |
| excelente | vortrefflich | | |
| excepcional | singular | singular | 678 |
| EXISTENCIA | Exístenz | existencia | 315 |
| existencia | Dasein | EXISTENCIA | 262 |
| exponente (poner) | Exposition | | 486 |
| exterioridad | Äußerlichkeit | | 424 |
| facultad | Vermögen | fuerza | 758 |
| fenómeno | Erscheinung | aparición | 319 |
| fenómeno | Phänomen | aparición (fen.) | 560 |
| finca | Grund | fundamento | 854 |
| físico | physicalisch | | 586 |
| fuerza | Kraft | poder, facultad | 325 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| fundamento | Grund | | 314 |
| garantía | Wahrung | | 415 |
| garantizado | gewährt | | 905 |
| garantizar | gewährleisten | | 905 |
| género | Gattung | Art | 844 |
| gobierno | Regierung | | 870 |
| gravedad | Schwere | | 533 |
| gravedad específica (?) | spezifische Schwere | | 533 |
| gravitación | Gravitation | | |
| haber | Gehalt | contenido | 5 |
| habituación | Gewohnheit | | 718 |
| hacia dentro de | in (+ acusativo) | | 293 |
| hoja permanente | dauerndes Blatt | | 629 |
| icónica (que da forma) | bildend | | 784 |
| icónico | bildlich | | 780 |
| identidad | Identität | | |
| igualdad | Gleichheit, | | |
| igualmente, asimismo | gleichfalls | | |
| implicar | involvieren | | 383 |
| impronta | Charakter | | |
| impronta (que lleva la) | characteristisch | | 899 |
| impulsión | Stoß | | 456 |
| impulso social | Geselligkeitstrieb | | 387 |
| impulso | Trieb | instinto | 641 |
| indefinido | unendlich | | 366 |
| independencia | Unabhängigkeit | | |
| indiferencia | Gleichgültigkeit | diferencia | |
| individualidad | Individualität | singularidad | 493 |
| inhabitar | inwohnen | | 889 |
| inteligencia | Intelligenz | | 757 |
| inteligible | verständig | | 706 |
| interiorizar | erinnern (sich) | acordarse | 765 |
| intuición | Anschauung | | 77 |
| irse a pique | zu Grunde gehen | | 313 |
| juez | Richter | | 834 |
| juicio | Urteil | | 362 |
| juzgar (separar) | urteilen | | |
| juzgar (facultad de -) | Urteilskraft | | 362 |
| justicia | Gerechtigkeit | entuerto | |
| lado, aspecto | Seite | | |
| lesión del derecho | Verletzung des Rechts | | 832 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ley | Gesetz | poner | 815 |
| limitación | Beschränkung | límite | 868 |
| límite | Grenze | barrera | |
| liso (naturalmente) | glatt | | 504 |
| locución | Rede | | 585 |
| locura | Verrücktheit | | 716 |
| mal, maldad | Böse (das) | | 840 |
| manifestar | manifestieren | revelar | 327 |
| manifestación | Manifestation | revelación | |
| materia | Stoff | | 526 |
| medio | Mittel | Medium | |
| medium | Medium | Medio | 558 |
| memoria (de-) | auswendig | | 801 |
| menesterosidad | Bedürfnis | | 98 |
| mímica, gesticulación | Gebärde | | 787 |
| mismidad | Selbstischkeit | | 523 |
| modo | modus | | 679 |
| momento (lógico) | Motnent | | |
| movimiento hacia | Hinbewegung | | 911 |
| mutable | veranderlich | | 269 |
| nombrar, dar nombre | namhaft machen | | 423 |
| nota distintiva | Merkmal | | 360 |
| número | Zahl | | 284 |
| número determinado | Anzahl | | 284 |
| objeto | Gegenstand | OBJETO | 376 |
| OBJETO | Objekt | objeto | 376 |
| obligación, deber | PfLicht | | 821 |
| obra maestra | Kunstwerk | | 900 |
| opinar, mentar | meinen | | 249 |
| Organología | Organik | | 622 |
| para sí, de suyo | für sich | en sí | 278 |
| parecer | scheinen | aparecer | 295 |
| peldaño | Stufe | | |
| pena, castigo | Strafe | | 833 |
| penal (derecho-) | Strafrecht | | |
| percibir | wahrnehmen | | 735 |
| peso específico | spezífische Schewere | | 533 |
| poder | Gewalt | fuerza | 743 |
| poder, potencia | Macht | fuerza | 348 |
| poder de gobernar | Regierungsgewalt | | 870 |
| poetizar, fabular | dichten | | 778 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| poner | setzen | ley | 292 |
| posicionamiento | Stellung | | 122 |
| probar | beweisen | | 897 |
| proceso del género | Gattungsprozeß | | 647 |
| producir | hervorbringen | | 436 |
| punto central de la gravedad | Mittelpunkt der Schwere | | 545 |
| puntual (índole-) | Punktualität | | 548 |
| que-está-síendo | seiend | | 248 |
| raciocinio | Rasonnement | | 12 |
| raciocinante | rasonnierend | | |
| racional, razonable | vernünftig | | |
| razón | Grund | fundamento | 738 |
| razón | Vernunft | | |
| re-cognoscente | wiedererkennend | | 802 |
| realidad | Realität | realidad efectiva | 330 |
| realidad efectiva | Wirklichkeit | realidad | 330 |
| recuerdo | Erinnerung | memoria | 767 |
| referencia | Beziehung | Verhältnis | 324 |
| reflejo | Schein | aparición | 295 |
| reflexión | Reflexión | | 14 |
| reflexionar | nachdenken | | 14 |
| relación elevada a una potencia | Potenzverhältnis | | 465 |
| relación | Verhältnis | referencia | 324 |
| representar | vorstellen | concebir | 773 |
| representación | Vorstellung | concepto | |
| riqueza | Gehalt | haber | 5 |
| saber | wissen | certeza | 736 |
| salfumante | Salzsäure | | 797 |
| selbstándig | autosuficiente | | 107 |
| Selbstándigkeit | autosuficiencia | | 107 |
| sensación | Empfindug | | |
| sensato, cuerdo | besonnen | | |
| sentimiento de sí | Selbstgefühl | | |
| sentimiento | Gefühl | sensibilidad | 761 |
| sentir (sensaciones) | empfinden | | 685 |
| sentir (sentimientos) | fühlen | | 697 |
| ser humano | Mensch | | |
| ser-afuera-de-sí | Aufiersichsein | | 437 |
| sí mismo | Selbst (das) | | 493 |
| significador | bezeichnend | | 782 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| silogismo | Schluß | concluir | 368 |
| singular | Einzelne (der) | individuo | 114 |
| singularidad | Einzelnheit | individualidad | |
| singularizar | vereinzeln | | 678 |
| sociabilidad | Geselligkeistrieb | | 387 |
| sociedad civil | bürgerl. Gesellschaft | | 847 |
| sonambulismo | Somnambulismus | | 707 |
| superar | aufheben | | 742 |
| talante | Gesinnung | | 841 |
| tener por verdadero | fürwahrhalten | | |
| tomar selectivamente | ausnehmen | | 420 |
| trasponer | übersetzen | | 753 |
| unión | Vereinung | Scheidung | 600 |
| uno-afuera-de-otro | Aufiereinander | | 437 |
| uno-después-de-otro | nacheinander | | |
| uno-junto-a-otro | Nebeneinander | | 438 |
| valor garantizado | Wahrung | | |
| violencia | Gewalt | fuerza | 743 |
| virtual | virtuell | | 770 |
| virtualmente | virtualiter | | 698 |

# ÍNDICE DE PERSONAS[926]

Anselmo de Canterbury, 74, 181, 270, 271
Aristóteles, 69, 78, 90, 110, 130, 205, 264, 278, 418, 424, 434, 441, 520, 577, 587
Baader, Franz von, 74, 75, 76, 77
Berthollet, Claude-Louis, 386, 398
Berzelius, J. Jacob, 392, 394, 395
Bichat, Xavier, 413
Biot, Jean-Baptiste, 375 npp, 392
Böhme, Jakob, 71, 75, 515
Brougham, Henry, 109
Brucker, Jakob, 69, 70
Canning, George, 109
Catón el Joven, 458
Chladni, Ernst Florens Friedrich, 362
Cicerón, 86, 175
Colebrooke, Henry Thomas, 597
Condillac, 485
Cuvier, 424 Dante, 87
Descartes, 170, 179, 180 npp, 270, 271, 442
Dschelaleddin Rumi, 598, 599 npp
Epicuro, 442, 601
Fichte, 144, 471
Francoeur, Louis-Benjamin, 335
Galilei, 330
Goethe, 230 npp, 345, 375, 379, 380, 407

Grotius, Hugo, 108
Guyton de Morveau, Louis Bernard, 397
Heim, Johann Ludwig, 347
Heráclito, 115
Herder, 228
Hermann, Gottfried, 163 npp
Herodoto, 176 npp
Homero, 71
Hotho, Heinrich Gustav, 170
Humboldt, Wilhelm von, 502
Hume, 141, 147, 151, 157
Jacobi, 75, 152, 153, 165, 166, 170, 189, 240
Kant, 129, 134, 141, 142, 155, 159, 166, 220, 223, 278, 293, 313, 315, 322, 356, 418, 448, 471, 474, 474, 572
Kepler, 333, 334, 339, 348
Krug, Wilhelm Traugott, 310 npp
Lagrange, Joseph Louis, 329 npp, 330 npp
Lalande, Joseph Jérôme Le Français de, 166
Laplace, 348
Leibniz, 216, 272, 442, 502, 503
Lessing, 69
Lichtenberg, 353
Liverpool, lord, 109 npp
Long, sir Charles, 109 npp
Luc, v. Deluc, 353
Macartney, George, lord 502
Malebrancbe, 442
Malus, Etienne-Louis, 345, 382, 385
Napoleon, 447
Newton, 108, 326, 327 npp, 334, 335, 339, 342, 349, 380, 381, 382
Paracelso, 373
Parry, William Edward, 176 npp
Peel, sir Robert, 547
Pinel, Philippe, 463

Platón, 69, 78, 113, 172, 192, 459 npp, 516, 520, 576, 577, 578, 587
Pohl, Georg Friedrich, 391
Reinhold, 112, 471
Richter, Jeremias Benjamin, 397
Ross, John, 176 npp
Rückert, Friedrich, 598 npp
Rumford, sir Benjamin Thompson Count of, 364
Schelling, 141
Schiller, 159
Schlegel, August Wilhelm von, 595
Schultz, Carl Heinrich, 407
Scott, Walter, 569
Socrates, 69, 577
Spallanzani, Lazzaro, 420
Spinoza, 68, 69, 153, 165, 166, 180 npp, 189, 240, 244, 270, 271, 293, 416, 442, 596
Staunton, 502
Tartini, 362
Tholuck, 66 npp, 67 npp, 73 npp, 74 npp, 599 npp
Thomson, 109 npp
Treviranus, 445
Vanini, 307
Wolff, 293
Zenón, 195, 205, 359

# Notas *Presentación*

[1] Sustancia-sujeto es fórmula que compendia las dos comentes filosóficas modernas que confluyen en el hegelismo, la sustancia spinoziana y la subjetividad kantiano-fichteana. Concepto de espíritu es fórmula que se vale de los términos técnicos que el mismo Hegel considera más apropiados. Véase la N al § 384 y, más abajo, la p. 16 de esta misma Presentación. <<

[2] Haym, Rudolf. *Hegel undseine Zeit*. Berlín, 1857. Reimpresión en Hildesheim, 1962, pp. 336-337. A lo largo de su vida, Hegel varió su propia visión de la *FEN*. Los textos pueden verse en el apéndice 2 de la 3.ª edición de mi comentario a la *FEN*: Valls, Ramón. *Del yo al nosotros*. Barcelona, PPU, 1994, pp. 413-421. Cfr. aquí mismo, más abajo, nota 27. <<

[3] Así, por ejemplo, Nicolin, F., «VI. Pädagogik - Propädeutik - Enzyklopädie», en Pöggeler, O. (editor): *Hegel*, Friburgo/Munich, Alber, 1977, pp. 91-105. <<

[4] Como se sabe, los escritos juveniles de Hegel fueron publicados por Hermann Nohl en 1907 con el título inadecuado de *Hegels theologische jugendschriften*. Existe reimpresión en Frankfurt, Minerva, 1966. Hay traducción parcial al castellano: Ripalda, J. M. (editor), *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978 (en adelante *JUV*). <<

[5] Hay que insistir en que el menor alcance de las otras obras de Hegel es meramente relativo. No sólo los escritos publicados y no publicados de la época de Jena, sino otros textos que llegan hasta su misma muerte, como, por ejemplo, las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* o el escrito *Sobre la ley de reforma del Parlamento británico* (*Wk* 17, 347 ss. y *Wk* 11, 83 ss., respectivamente) no pueden minusvalorarse. <<

[6] Así lo ve, por ejemplo, Glockner en su prólogo a la edición de la *ENC* de Heidelberg (Stuttgart, 1927), p. VIII. Escribe allí: «[La *ENC* de 1817] es también importante porque con su ayuda se puede mostrar que los pensamientos del filósofo se encontraron siempre hasta su última época como en un cierto río». <<

[7] Hegel, G. W. E *Gesammelte Werke* (en adelante *GW*). Volúmenes 19 y 20. Las partes de los dos informes editoriales en las que se expone la historia de los orígenes de la *ENC*, escritos ambos por Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, ocupan las pp. 454-472 del volumen 19 y las pp. 584-598 del volumen 20. En relación con la misma historia es también recomendable, por su excelente información objetiva, la introducción de E Nicolin y O. Pöggeler como editores de: Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriße*, 3.ª edic. Hamburgo, Meiner (varias reimpresiones desde 1959). <<

[8] El texto completo de la carta puede verse en *JUV* 433. El fragmento que se cita en esta presentación no puede leerse, nos parece, sin evocar a Platón. Dibuja un círculo desde la caverna a las ideas y desde éstas, de regreso, a la caverna (*República* VII, 1-3; 514 a - 518 b). <<

[9] El texto conservado puede verse entero en *Wk* 1, 419-427; *JUV*, 399-405. Se trata de dos pliegos sueltos pertenecientes a un manuscrito que comprendía un total de 49. El último de los pliegos conservados lleva la fecha de 14 de septiembre de 1800. <<

[10] *Wk* 1, 421; *JUV*, 401. Modifico ligeramente la traducción. <<

[11] «… el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión», dice en el prólogo al sistema que antepuso a la *FEN* (*Wk* 3, 28; Roces, 19). <<

[12] «Esta elevación del ser humano, no desde lo finito a lo infinito (pues ésos son sólo productos de la mera reflexión y, en cuanto tales, su separación es absoluta), sino desde la vida finita a la vida infinita es religión» (*Wk* 1, 421; *JUV*, 401). <<

[13] *FEN (Wk* 3, 521, 572-574; Roces, 415, 455-457). <<

[14] «Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören» (*Wk* 1, 422-423; *JUV*, 402). <<

[15] Prólogo de la *FEN (Wk* 3, 59 ss.; Roces, 41 ss.). <<

[16] Hegel se retractó de esta incursión en la «física especulativa» congruentemente con su distanciamiento de la filosofía de la naturaleza schellingiana basada en «intuiciones» soñadas, semejanzas y esquemas superficiales. Véanse las líneas finales de la N al § 246 y nuestra ne 516. <<

[17] Véanse estas tesis latinas en *Wk* 2, 523. Hay una traducción muy deficiente al castellano en Hegel, G. W. F. *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980, pp. 159-161. No hay ninguna obra de Hegel que lleve el título de «Esencia de la filosofía». El artículo al que se refiere este título se llama «Esencia de la crítica filosófica». <<

[18] «La contradicción es regla de lo verdadero, la no contradicción de lo falso.» <<

[19] «La materia del postulado de la razón que expone la filosofía crítica destruye a esta misma filosofía y es principio de spinozismo.» Véanse en la *ENC* los §§ 54 y 55. Según ellos, el punto de enlace de la filosofía hegeliana con la de Kant se sitúa no tanto en la tercera Crítica cuanto en la segunda. Schiller había hecho pie en la obra de arte y la filosofía de la naturaleza (¿Schelling?) en la teleología, pero Hegel apela a la «postulada armonía de la naturaleza o necesidad con el fin de la libertad». Y al fin de la *ENC*, en los dos primeros párrafos de la N al § 552, Hegel muestra otra vez su vínculo con «el postulado» de la razón práctica kantiana. <<

[20] *EIL*, *Wk* 20, 165; *WR* III, 285. <<

[21] «La idea es síntesis de infinito y finito, y toda la filosofía consiste en ideas.» También hay que evocar aquí el *Primer programa de sistema del idealismo alemán*, documento enigmático y sugerente como pocos para entender los orígenes de la filosofía idealista. Se conserva solamente la última hoja, escrita de puño y letra de Hegel, aunque el autor del escrito es dudoso (¿Hegel? ¿Schelling? ¿Hölderlin?). En este «programa» se lee que «esta ética [en la que habrá de consistir la metafísica después de Kant] no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos». Véase Jamme, Chr., y Schneider, H. (editores), *Mythologie der Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp, 1984. Véase en *JUV*, 219-220 <<

[22] Prólogo de la *FEN* (*Wk* 3, 22-24; Roces, 15-16). <<

[23] Lógica y metafísica no forman aún en este momento unidad estricta. En los esbozos de sistema de esta época, la transición entre las dos disciplinas se sitúa en la teoría del silogismo con la que acababa tradicionalmente la lógica formal. Este lugar del silogismo es el mismo que le asignaba la tesis 2 de habilitación: «El silogismo es el principio del idealismo» (*Wk* 2, 533). <<

[24] Esta clase de cursos dedicados a la totalidad sistemática en cuanto tal la repetirá Hegel muchos años después cuando llegue a Berlín (invierno de 1818-19) y más tarde otra vez (invierno de 1826-27), inmediatamente después de la publicación de *ENC B*. <<

[25] Son los llamados *Jenaer Systementwürfe* que ocupan tres volúmenes de la edición de la Academia y tres volúmenes también de la *Philosophische Bihliotek* déla editorial Meiner (Hamburgo, 1982, 1986 y 1987). Del tercer volumen hay traducción castellana por J. M. Ripalda: G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, México, FCE, 1984. <<

[26] Véase la introducción del editor (J. Hoffmeister) de la *FEN* en la *Philosophische Bibliotek* (Hamburgo, Meiner, 1952), pp. XXX ss. <<

[27] Segunda edición que no se realizó. El propósito, sin embargo, de que la *FEN* no llevara el título de «Primera parte del sistema» nos consta por una nota añadida el año 1831 al prefacio de la primera edición de la *LOG* (*Wk* 1, 18; Mondolfo, 30). Sobre los cambios del punto de vista de Hegel acerca del lugar que debía ocupar la *FEN* en el conjunto de su obra, véase el apéndice 2 añadido a la 3.ª edición de mi comentario a la *FEN*: Valls, R., *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU, 1994, pp. 413-421. <<

[28] Aunque el final de la nota de Hegel, citada en mi nota de esta Presentación, sugiere también que los largos desarrollos de la Filosofía de la naturaleza y de la Filosofía del espíritu que ha incorporado la *ENC* desde su segunda edición equivalen suficientemente a las partes del sistema completo y extenso que debían seguir a la publicación de la *LOG*. <<

[29] *Wk* 5, 17; Mondolfo, 30. <<

[30] Hay que señalar, sin embargo, las sorprendentes coincidencias de la *ENC* de Hegel *con uno* de los proyectos que Leibniz dejó sin realizar, coincidencias no solamente en el nombre, sino sobre todo en la concepción misma de lo que debía ser una enciclopedia. Véase Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Reproducción de la edición de 1901 en la editorial Georg Olms, Hildesheim, 1985. Ya en la página XII, Couturat destaca que el «gran proyecto de enciclopedia demostrativa» ocupó toda la vida de Leibniz, y luego, en las pp. 570-571 (nota XII), se incluye una reflexión de Leibniz (probablemente del año 1680) sobre la necesidad de perfeccionar y corregir la *Enciclopedia* de Alstedt, aparecida en 1620. Según Couturat el proyecto de Leibniz pasó por diversas fases y tomó diversas formas, pudiéndose distinguir (p. 174) una enciclopedia «grande» o atlas universal de todos los conocimientos humanos, una enciclopedia «media», que sería la propiamente dicha, sistemática, demostrativa y analítica, acompañada de índices sinópticos, y una enciclopedia «pequeña», manual, *memento* o prontuario. Lo constante del proyecto leibniziano sería la intención de redactar la obra según un «orden deductivo como la geometría» (p. 152), incluir en ella, por supuesto, «las ciencias racionales o deductivas», sin excluir empero las ciencias experimentales, ni tampoco las técnicas (pp. 154-156) y, en cualquier caso, con la finalidad de poner remedio a la multitud y confusión de los conocimientos adquiridos. <<

[31] En la normativa se lee: «El punto de vista principal que siempre debe mantenerse ante los ojos es que, en esta parte de los estudios de Bachillerato, la tarea esencial consiste en conducir los estudiantes al pensamiento especulativo y llevarlos, por tanto, mediante la ejercitación graduada, hasta aquel punto en que deberán estar maduros para el estudio sistemático de la filosofía con el que empieza la enseñanza universitaria.» La parte que se refiere a la Enciclopedia dice: «4. Finalmente, en la *clase superior* del Instituto se expondrán conjuntamente en una *Enciclopedia filosófica* los objetos del pensamiento especulativo que fueron tratados antes por separado.» (*Wk* 4, 598-599). Tanto la documentación incluida en este volumen de las obras de Hegel como las cartas allí mismo transcritas son de gran interés para conocer la génesis de la *ENC*. De todos modos, conviene no perder de vista que la llamada *Propedéutica* de Nuremberg no es una obra, sino un conjunto de cursos de introducción general a la filosofía (entre los que se incluye el curso-resumen que lleva el nombre de Enciclopedia) preparados mientras se ocupaba también de la redacción de la LOG. Según Maurice de Gandillac, traductor de la *Propedéutica* al francés, citado por Eduardo Vásquez en la presentación de su traducción castellana (Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1979), «Hegel veía en esos cursos, más allá de su uso para enseñanza en el Gimnasio, los materiales básicos de toda su obra futura». Interesa señalar el orden no sistemático, sino claramente didáctico, de estos cursos: El primero presupone la clase de religión y tematiza filosóficamente la moral, el derecho y la religión misma. En el segundo curso propone la Lógica como estudio de las categorías; éstas comprenden una Ontología o Lógica del ser y las «determinaciones de la reflexión» o de la esencia. Sigue una Psicología, que arranca con la fenomenología o estudio de la conciencia y finalmente, para la clase superior, propone una Enciclopedia que vale como *Ubersicht* o visión panorámica de la conexión sistemática de la totalidad filosófica más los conceptos fundamentales de las ciencias particulares.

Lo que más llama la atención en la *Propedéutica* de Nuremberg en su conjunto es el tratamiento que reciben las partes ético-morales de la filosofía. Se establece allí una conexión directa de la «autoconciencia universal» con el derecho (§ 23 ó 24 de las explicaciones a la introducción; *Wk*, 4, 230-231; Vásquez, 30-31), cosa que en la *FDD* de Berlín queda por lo menos oscurecida. La moralidad sufre un desplazamiento significativo. Mientras en el texto para el primer curso de 1810 (quizá 1809) la moral se sitúa detrás de la doctrina del derecho (incluyendo éste al estado), según el orden seguido por Kant en la *Metafísica de las costumbres*, en el último curso enciclopédico la moral se encuentra ya colocada entre derecho y estado, según el orden que será definitivo desde la *ENC* de Heidelberg. Lo que más tarde se llamará «espíritu objetivo» se llama en Nuremberg «espíritu real» y comprende tan sólo pueblo, constitución e historia, sin rastro de la doctrina posterior sobre la «sociedad civil». La moralidad, a pesar de los antecedentes kantianos, no es nunca meramente formal, como lo prueba la presencia dentro de ella de la familia y, en general, de la doctrina de los deberes (éticos). <<

[32] *Wk* 4, 9-69. Hay traducción castellana por Eduardo Vásquez contenida en: G. W. F. Hegel, *Propedéutica filosófica*. Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1980. La introducción general y la introducción a la lógica de esta primerísima *Enciclopedia* elemental ofrecen especial interés por la concisión y claridad didáctica de sus formulaciones, las cuales facilitan mucho la visión de conjunto, siempre pretendida por Hegel. <<

[33] Hegel recibió la invitación de la Universidad de Heidelberg en agosto de 1816. Un mes más tarde escribe en una carta a Tjaden: «Un cargo docente en una Universidad es la situación que he deseado recuperar desde hace tiempo. Un puesto de esta clase es la condición casi inevitable, de acuerdo con nuestras costumbres, para proporcionar ancha entrada y propagación a una filosofía: ofrece también la única manera de comunicación viva cara a cara, y ésta por su parte influye de manera enteramente distinta sobre la forma escrita que la mera representación [del escrito en la mente del autor]…» (*Wk* 4, 603). <<

[34] «Pädagogik - Propädeutik - Enzyklopädie», p. 101 en Pöggeler, Otto (editor), *Hegel, Einführung in seine Philosophie*. Friburgo/Munich, Alber, 1977. <<

[35] *Wk* 4, 9-11. Hay traducción castellana. Véase nota 32. <<

[36] *GW* 19, 455. <<

[37] K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, Berlín, 1844, pp. 305-306. Hay reproducción fotomecánica de esta primera biografía (Darmstadt, 1969). Rosenkranz en esta vida de Hegel, y en su obra posterior titulada *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym* (Berlin, 1858) de la que también hay reproducción fotomecánica (Hildesheim, 1977), hace un elogio muy decidido de la figura de Hegel y de su filosofía. Pone de relieve la profundidad de la interpretación del cristianismo que el hegelismo comporta. Sin embargo, no por esa opinión suya se puede adscribir Rosenkranz a la «derecha hegeliana» formada por discípulos más directos de Hegel. Fueron éstos los que cuidaron de la edición *post mortem* de las obras de Hegel y acentuaron mucho más el carácter religioso, e incluso ortodoxo-luterano de la filosofía de Hegel, al mismo tiempo que limaban los aspectos más liberales de su doctrina política. Rosenkranz, por su parte, publicó también la *ENC* el año 1845 (véase R en la p. 40) y más tarde el libro *Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin, 1870. <<

[38] *Ibid*., pp. 405-409. <<

[39] Al italiano, por un equipo de traductores coordinado por F. Chiereghin: Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Heidelberg 1817*, Trento, Verifiche, 1987. <<

[40] R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, pp. 336-337. Existe reproducción fotomecánica impresa en Hildesheim, 1962. La biografía de Hegel por R. Haym es radicalmente opuesta a la de Rosenkranz en lo que ésta tiene de apologética. Haym ataca a Hegel principalmente por el flanco político. Los argumentos que todavía hoy se repiten contra Hegel y su filosofía tienen allí una formulación privilegiada, aunque quien los repite no sepa su procedencia. La polémica de Haym recoge argumentos que, cuando él escribe, circulaban ya entre la llamada izquierda hegeliana. La revista de Ruge, en efecto (*Deutsch-französische Jahrbücher*), empezó a publicarse en 1838 y en los años 40 aparecieron en ella, entre otros, los primeros artículos de Marx. Haym ataca directamente el carácter reaccionario que había ido tomando la política prusiana en aquellos años posteriores a la invasión napoleónica y polemiza contra la escuela hegeliana por el soporte que ésta significaba para la política restauracionista de la monarquía absoluta. Con este fin, Haym (bastante resistente al concepto, por otra parte) pone de relieve los aspectos de la filosofía hegeliana que permiten desde luego su utilización en clave reaccionaria, cosa que sólo es posible en la medida en que se desgajan del todo y se altera así su sentido de manera sustancial. Haym no se percata, por tanto, de que una utilización en sentido contrario sería y es también posible e igualmente falseadora. De hecho, en España se produjo en aquellos mismos años una interpretación que vio en Hegel a un jacobino. Corrió a cargo de un grupo procedente de la disolución de las Cortes de Cádiz que estuvo activo en la Facultad de derecho de Sevilla en torno a 1850. Tales interpretaciones son siempre unilaterales y descansan en el prurito de afiliar a Hegel a algún partido. De todas maneras también se debe decir que Haym anticipa, en un cierto sentido, valoraciones históricamente posteriores de Dilthey, en la medida en que él simpatiza con los componentes más ilustrados, revolucionarios y laicistas del primer Hegel, aunque denuncia en el Hegel último una acomodación al estado prusiano que, según esta biografía, acabó por traicionar los ideales juveniles que Hegel había abrigado. <<

[41] E Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Munich y Berlín, 1920, p. 97. Hay reimpresión en Aalen, 1962. <<

[42] El texto de la recensión de Hegel se publicó en los *Heideibergische Jahrbücher der Literatur* y se puede leer en *Wk 4*, 429-461. <<

[43] *Creer y saber*. Véase la conclusión de este opúsculo en *Wk 2*, 430-433. <<

[44] *Wk* 10, 399-417. <<

[45] *GW* 19, 456 <<

[46] Como ya hemos dicho más arriba (p. 27) a propósito de la estancia de Hegel en Heidelberg, Hegel había publicado en 1817 una amplia recensión crítica del tercer volumen de las obras de Jacobi (Cfr. *Wk 4*, 429 y ss.) en la que muestra un mayor aprecio de este autor que el que había mostrado en *Glauben und Wissen* (1802) y en la *FEN*. Jacobi murió en 1819 (VA). <<

[47] De la comparación entre la redacción del § 5 de la *ENC* de Heidelberg con el § 1 de la *ENC* de Berlín resulta que en ambos lugares se establece la relación entre el objeto de la religión y el de la filosofía, pero mientras en la redacción de 1817 Hegel declara explícitamente la ineptitud de la forma representativa propia de la religión para expresar adecuadamente la verdad, y establece que la razón y la libertad son el objeto de la filosofía, en la redacción de 1827 y 1830 desaparecen los aspectos más críticos respecto de la religión y simplemente se afirma la identidad del objeto de ambas disciplinas, objeto que es «la verdad en el sentido más elevado». <<

[48] «En el lugar del proyecto de una segunda parte, mencionado después, que debía contener el conjunto de las otras ciencias reales de la filosofía, he dado a la luz desde entonces la ‘Enciclopedia de las ciencias filosóficas’ que el año pasado alcanzó su tercera edición» (*Wk* 5, 18; Mondolfo, 30). <<

[49] Lo sabemos gracias a la publicación por parte de Ilting y otros de varios documentos sobre los cursos de *Derecho natural y ciencia política*, a partir de 1817-18, todavía en Heidelberg. Curso 1817-18: *Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften Wannemann* (Heidelberg 1817/18) *und Homeyer* (Berlin 1818/19), editados por K. H. Ilting, Stuttgart, 1983. <<

[50] El público de habla castellana dispone de una excelente traducción de R. Ferrara de la edición actual de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza, 1984, 3 vols. En ella puede observarse el modo actual de editar las *Lecciones*, transmitiendo los manuscritos disponibles según su orden cronológico. La publicación de los manuscritos de las *Vorlesungen* hoy disponibles prosigue actualmente por la editorial Meiner, Hamburgo. <<

[51] Véase, por ejemplo, *Wk* 7 para la FDD; *Wk* 8, 9 y 10 para la *ENC*, La traducción castellana de la *FDD* por J. L. Vermal (Barcelona, EDHASA, 1988) incluye también los *Zusätze* que él traduce como «agregados». <<

[52] En principio, la voluntad de los discípulos de publicar «lo que Hegel había dicho en clase» estaba plenamente justificada, dado que el propio Hegel había repetido en todas las ediciones de la *ENC* y en la *FDD* que esos libros debían completarse con las explicaciones del profesor. Después de la muerte del maestro, además, resultaba claro que la mayor parte de su actividad filosófica en Berlín se había ejercido en las clases. Hoy piensan algunos incluso que sobre las cuestiones más candentes de religión y política, Hegel se expresaba con más libertad en las clases que en los libros. Pero es bien claro que la publicación de las lecciones y los «añadidos» no podía hacerse como se hizo. Dejando esto bien sentado, hay que decir también que «añadidos» y «lecciones» tuvieron gran influencia, son textos más claros y didácticos que los libros escritos por Hegel, se leen con facilidad y no pueden ser enteramente falsos. Por ello su lectura no puede considerarse superflua: pueden ofrecer buenas pistas de interpretación, aunque ésta no pueda argumentarse desde el «añadido», sino que debe confirmarse en los textos ciertamente auténticos. <<

[53] Otra razón para justificar nuestra opción es la necesidad de poner en las manos de nuestros estudiosos una traducción fiable de la *ENC*. Se reimprime todavía en México (editorial Porrúa, 1971 y 1980 por lo menos) la «versión española de E. Ovejero y Maury revisada» (Madrid, Suárez, 1917-18), la cual también apareció en La Habana el año 1968. Se trata de un texto en buena medida ilegible y que induce a error desde el § 1. Es claro, por otra parte, que la traducción de Ovejero y Maury no se hizo desde el alemán, sino desde la italiana de Croce, venerable pero superada también en Italia. En ambas faltan los tres prólogos, y en distintos lugares se aprecian errores que proceden de una mala intelección del italiano. Véase un ejemplo, poco relevante de suyo pero significativo, en nuestra ne 480.

Más rocambolesco es aún el caso de las traducciones de Antonio M. Fabié (Madrid, Durán, 1872) y de Antonio Zozaya (Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1892-1893) que también se reimprimen y provocan grandes desorientaciones de los estudiantes. Los alumnos creen tener en las manos la *LOG* de Hegel porque así lo leen en el título del libro, pero en realidad tienen solamente la primera parte de la *ENC*. Para mayor confusión, en alguna de estas reimpresiones se encuentra reproducido el fragmento titulado *Del concepto en general* tomado del comienzo del tercer libro de la *LOG*, el cual se imprime allí sin ninguna explicación.

Y donde el fraude intelectual alcanza extremos insospechados es en la llamada *Filosofía del Espíritu* (trad. de E. Barrioberro y Herrán, Madrid, Jorro, 1907) y que hemos visto reproducida en una edición argentina (Buenos Aires, Claridad, 1942). Aparte de alterar la numeración de los parágrafos y de crear algunos por su cuenta, la traducción resulta altamente imaginativa y pintoresca. Ignoramos su fuente. <<

[54] Como ya se ha dicho en la nota, Rudolf Haym, en cuya vida de Hegel se contienen prácticamente todas las objeciones que después se han repetido contra Hegel, principalmente la de su servilismo respecto del estado prusiano, escribe que si bien la *FEN* y la *LOG* pueden considerarse de alguna manera exposición del sistema entero, la *ENC*, sin embargo, «es la única exposición efectivamente global que Hegel ha dado de su filosofía» (Haym, *Hegelundseine Zeit*, Berlín, 1857, pp. 336-337). <<

[55] «Lo verdadero es el todo» había ya escrito Hegel en la *FEN (Wk* 3, 24; Roces, 16) donde también se lee (*Wk* 3, 28; Roces, 18) que «el saber sólo es efectivamente real y sólo puede exponerse como ciencia o como *sistema*». En la *ENC*, desde su mismo comienzo, se dice (§ 14) que «la ciencia de éste [de lo absoluto] es esencialmente *sistema* porque lo verdadero en tanto que *concreto* solamente es desarrollándose en sí mismo y asumiéndose y manteniéndose en unidad, es decir, como *totalidad*»; y en la nota al mismo parágrafo se lee que «un filosofar sin *sistema* no puede ser científico». (Los resaltados son del mismo Hegel.) <<

# Notas

[1] Los tres prólogos a las tres ediciones de la *ENC* no habían sido traducidos al español. Ponemos en primer lugar el de la 2.ª edición porque ésta es su colocación en la 3.ª edición original. Este prólogo contrasta con los otros dos por su riqueza doctrinal. Es comparable al prefacio al sistema que encabeza la *FEN* porque en ambos se aborda con viveza la naturaleza del conocimiento filosófico en relación con las corrientes filosóficas del momento (VA). <<

[2] Hegel llama «nota» (*Anmerkung*) a los desarrollos explicativos que adjuntó a casi la mitad de los parágrafos de la *ENC* a partir de la segunda edición. Cuando en la presente edición nos referimos a esas notas lo hacemos con la sigla N (VA). <<

[3] Se haría antipático y odioso porque tendría que polemizar valiéndose de razones que el adversario no podría comprender. Las tendría por petulantes en tanto esas razones sólo podrían valer en el interior del discurso filosófico, concatenado con arreglo a una lógica que le permanecería extraña (VA). <<

[4] Declaración de intenciones y de principio que enlaza con la pretensión de haber dado con el método verdadero, expresada en el prólogo a la primera edición, literalmente coincidente además con lo que Hegel había escrito a Duboc en la carta del 30-VII-1822 (véase la Presentación, p. 29). Adviértase que cifrando Hegel lo peculiar de su esfuerzo en lograr la cientificidad filosófica, la filosofía de Hegel no puede ser comprendida ni rectamente valorada a partir de sus contenidos materiales, los cuales comparte él frecuentemente con otros autores de su tiempo menos conocidos por nosotros. Comprensión y correcta valoración de Hegel pasan, por tanto, por el buen entendimiento de su modo peculiar de conceptualizar y por no despojar su escritura de la codificación conceptual (VA). <<

[5] *Gehalt*. Término intercambiable a veces con *Inhalt* (contenido), aunque en el párrafo 3 del prólogo a la 3.ª edición aparecen ambos formando pareja. De todas maneras, el sentido más específico de *Gehalt* acentúa el carácter de riqueza sustancial que tienen los contenidos de la idea en cuanto tal, a saber, los contenidos del arte y la religión, de la filosofía y del derecho, interpretados como bienes del espíritu ganados mediante su propia actividad (cfr. § 6). Así resulta *que* si *Inhalt* (contenido) se empareja habitualmente con forma (§§ 133-134), *Gehalt* se opone, incluso como antídoto, al formalismo desecador de las riquezas del espíritu, incapaz de dar cuenta y razón de ellas. Precisamente la polémica contra el racionalismo formalista (incluido el kantiano) que se despliega en el presente prólogo implica este concepto. Como sea además que *Gehalt*, en el uso lingüístico más ordinario, se refiere al sueldo o haberes que uno recibe por su trabajo, hemos optado para su traducción por «haber» («conjunto de las cosas valorables pertenecientes a una persona o entidad», según el Diccionario de María Moliner), acompañando algunas veces la palabra con el adjetivo «sustancial» para completar el sentido que el texto le confiere. Este adjetivo tiene la ventaja de explicitar la relación de «haber» con «hacienda o caudal», aunque el lector deberá evitar una asociación demasiado rápida con la sustancia (spinoziana u ontològica), porque *Gehalt* se refiere más bien al producto espiritual como ganancia perdurable. En cualquier caso, esta riqueza queda definitivamente tesaurizada cuando el pensamiento la recoge en su seno como filosofía (VA). <<

[6] Continuación de la polémica contra el formalismo de la razón ilustrada que Hegel había ya desarrollado en *Glauben und Wissen* (Creer y saber); *Wk* 2, 287-433 (VA). <<

[7] La idea, en singular, es el contenido único de la filosofía (§ 18) y es siempre síntesis de finito e infinito (cfr. tesis 6 de habilitación; *Wk* 2, 533). La identidad entre el contenido sólido de la religión y la idea especulativa coincide con la reelaboración para *ENC B* de su § 1. El nuevo texto se alejó de las formulaciones de *ENC A* en tanto éstas definían la filosofía como ciencia de la razón y la libertad, y descalificaban a la religión no sólo por la ineptitud de su forma para expresar propiamente la verdad, sino también por el criterio de autoridad que la fe religiosa lleva consigo juntamente con las representaciones de dependencia, don gratuito, lejanía y nostalgia que la acompañan (*ENC A*, § 5). El pasaje de este prólogo de *ENC B* es importante porque en él se muestra la función que desempeñó la *ENC* en Berlín como nexo o cañamazo de las distintas materias que componían la docencia de Hegel. Se muestra aquí de paso el sentido que daba Hegel a sus lecciones como campo de recolección del haber del espíritu (VA). <<

[8] *aufgehoben*. Ejemplo de uso no técnico del verbo *aufheben* que traducimos generalmente por «superar». Aquí el sentido obvio es el de suprimir o eliminar (VA). <<

[9] Interés, atención y cautela que definen lo mejor del criticismo kantiano (VA). <<

[10] BL refieren esta alusión a las mismas doctrinas criticadas en el § 444 N, a saber, la psicología empírica de Kant y su continuación en las antropologías psíquicas de Schulze y Fries (VA). <<

[11] Primera alusión de este prólogo a la doctrina dejacobi. (Véase más abajo ne 38.) (VA). <<

[12] *Räsonnement*. Con este galicismo Hegel alude un tanto despectivamente al modo de razonar, errante y rapsódico, de la filosofía popular de la Ilustración. El traductor prefiere «raciocinio» a «razonamiento» en memoria de la *distinctio rationis ratiocinantis* que la escolástica entendía como distinción meramente verbal, sin fundamento en la cosa misma, en oposición a la *distinctio rationis ratiocinatae* que la razón hace con fundamento objetivo. Esta opción del traductor intenta, por tanto, preservar el sentido peyorativo que Hegel da a la palabra, a saber, una manera débil y superficial de enhebrar seudorrazones (VA). <<

[13] Cita del *Fausto* de Goethe. El texto citado se encuentra en el *Fragmento* (Cocina de brujas) en *Goethe's Schriften*, vol. 7, Leipzig, 1790, 75, y en el drama completo *Faust. Eine Tragódie von Goethe*, Nueva edición, Stuttgart y Tübingen, 1821, p. 159 (BL). <<

[14] *Nachdenken*. Hemos traducido aquí esta palabra por «una cierta reflexión» y no simplemente por «reflexión» para que no se pierda el sentido más obvio y usual que aquí tiene de segundo momento en la consideración de un objeto mediante un desplaza miento de la atención al acto que lo representa. Evitamos así la confusión con el sentido más técnico que Hegel da al latinismo *Reflexión*, usado pocas líneas más arriba para referirse a la filosofía de la Ilustración, y que significará luego la determinación general de la Lógica de la esencia (cfr. §§ 112-114) la cual será una corrección crítica de la crítica kantiana de los conceptos «de la reflexión» (*Reflexionsbegriffe*, *Cr. r. pura* A 260, B 316). Por eso, más arriba, cuando ha aparecido la palabra *Reflexión*, hemos escrito «reflexión [filosófica]» (VA). <<

[15] Según BL la fórmula ἓν καὶ παν como compendio de la doctrina de Spinoza que Jacobi había esgrimido en su conocida conversación con Lessíng, había sido central en el pensamiento de Hegel en su época de Frankfurt y en los primeros tiempos de su estancia en Jena. En este lugar, sin embargo, bajo la fórmula «todo uno» piensa Hegel de manera indeterminada en formas más recientes de spinozismo y en particular en la filosofía de la identidad de Schelling tal como se había expresado en su *Bruno* y en la *Exposición de mi sistema de filosofía*. También según BL, la identidad de bien y mal debía referirla Hegel, más que a Schelling, a Giordano Bruno cuyo pensamiento conocía probablemente a través de Buhle, Johann Gottlieb, *Geschichte der neuen Philosophie…*, Gottingen, 1800, p. 727. De todas maneras, si «filosofía especulativa» es la manera que tiene Hegel de decir «mi filosofía», es claro su interés en que ésta no se confunda con la «filosofía de la identidad» schellingiana. En la larga N al § 573, Hegel abunda sobre este mismo asunto (VA). <<

[*] [Nota de Hegel], Palabras del señor *Tholuck* en el «Florilegio de la Mística oriental», p. 13. Incluso el Sr. Tholuck, sentimentalmente profundo, se deja aquí llevar por el camino trillado en el modo de entender la filosofía. Según él dice, el entendimiento sólo puede sacar consecuencias de las dos clases siguientes: O se da un fundamento originario que todo lo condiciona, y entonces reside en él la razón última de mí mismo, y [en este caso también] mi ser y mi acción libres son sólo ilusión, o yo soy realmente una entidad distinta del fundamento originario y mi acción no está condicionada ni causada por él, de lo que resulta [en este otro caso] que el fundamento originario no es una entidad absoluta que lo condiciona todo y, por tanto, no hay un Dios infinito sino una multitud de dioses, etc. A la primera proposición [siempre según Tholuck] deben adherirse todos los filósofos que piensen profunda y agudamente. (Ciertamente, yo no sabría por qué la primera unilateralidad debería ser más profunda y aguda que la segunda); las consecuencias de ello, mencionadas en parte más arriba, pero no enteramente desarrolladas, serían «que tampoco el criterio ético humano sería absolutamente verdadero, sino que *propiamente* (resaltado por el propio autor) el bien y el mal serían iguales y sólo serían distintos aparentemente». Siempre sería preferible no hablar en absoluto de filosofía cuando uno, a pesar de toda la profundidad de sus sentimientos, está tan cogido por la unilateralidad del entendimiento que sólo sabe del «o lo uno, o lo otro»: [o se da] el fundamento originario en el cual el ser individual y su libertad son sólo una ilusión, [o se da] la absoluta sustancialidad de los individuos; y eso sin enterarse del «ni lo uno, ni lo otro» de estas dos unilateralidades que constituyen «el peligroso dilema» según le llama el Sr. Tholuck. Precisamente en la página 14 habla él mismo de aquellos espíritus (que serían los verdaderos filósofos) y que aceptando la segunda proposición (la cual parecer ser la que antes se llamó primera), superarían la oposición entre ser *incondicionado* y condicionado mediante el *ser originario indiferente* en el cual se compenetran todas las oposiciones relativas. ¿Pero no advierte el Sr. Tholuck que, al hablar de esta manera, el

ser originario e indiferente en el que debe compenetrarse la oposición, es enteramente el mismo que aquel ser incondicionado cuya unilateralidad se debía superar? ¿No se da cuenta que, de este modo, enuncia la superación (en una sola emisión de voz) de aquel ser unilateral en un ser que es exactamente el mismo y que, por tanto, en lugar de la superación, enuncia el mantenimiento de la unilateralidad? Cuando alguien pretende decir lo que hacen los *espíritus*, ha de ser capaz de comprender con el espíritu ese *factum*, porque si no el *factum* se convierte en falso en sus manos. Por lo demás hago notar, a mayor abundamiento, que lo que aquí y más adelante se dice sobre la representación de la filosofía que se hace el Sr. Tholuck, no se puede ni debe referir, por así decirlo, a él *individualmente*; lo mismo se puede leer en un centenar de libros, especialmente en los prólogos de los teólogos. He traído a colación la exposición del Sr. Tholuck en parte porque ella casualmente es la que tengo más cerca y, en parte, porque el sentimiento profundo que [ella contiene] parece colocar sus escritos del otro lado de la teología del entendimiento y es máximamente cercano a lo auténticamente profundo; en efecto, la determinación fundamental de lo profundo, la *reconciliación* (que no es el ser originario incondicionado ni ninguna abstracción semejante), es el mismo haber sustancial en que consiste la idea especulativa y que ella expresa pensando; un haber que donde menos debería pasarlo por alto aquel sentimiento [religioso] profundo sería en la idea.

Pero ahí le ocurre al Sr. Tholuck lo mismo que le pasa en otras partes de sus escritos, cuando se deja llevar al discurso nuestro de cada día sobre el panteísmo y acerca del cual yo me pronuncio en una de las últimas notas de la Enciclopedia [§ 573 N], Aquí advierto solamente la impropiedad y la inversión en las que incurre el Sr. Tholuck. Habiendo colocado el fundamento originario en una de las partes de su dilema pretendidamente filosófico, y calificando después esta parte (pp. 33, 38) como panteísta, caracteriza él la otra parte como la propia de los socinianos, pelagianos y filósofos populares, de tal manera que en esta [segunda] parte «no se da ningún Dios infinito, sino *un gran número* de dioses, a saber, el número de *todas* aquellas entidades que sean distintas del así llamado fundamento originario y posean un *ser* y un hacer propios junto a aquél». Pero de hecho,

de este modo, no se da solamente de esta parte un gran número de dioses, sino que *todo son dioses* (todo lo finito vale ahí como algo que posee un ser propio); aquí, de este lado, tiene de hecho el Sr. Tholuck su «*tododiosismo*», su *panteísmo*, y no en la primera parte del dilema, a cuyo Dios él trata expresamente como fundamento originario único, y en la cual parte, por tanto, sólo hay monoteísmo. <<

[16] En su nota, Hegel se refiere a Tholuck, F. A. G., *Blütensammlung aus der Morgenlandischen Mystik, nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenlandische insbesondere*, Berlín, 1825. Los lugares directamente citados, ignorando algunas matizaciones de ellos, se encuentran en las pp. 33 y 38 del libro de Tholuck (NP). En la nota de BL se transcriben exactamente las palabras de Tholuck citadas por Hegel de manera inexacta. <<

[17] Véase la definición 6.ª de la I parte de la *Etica*; «Entiendo por Dios un ente absolutamente infinito, eso es, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita.» Y la prop. XIV de la misma parte: «Fuera de Dios no se puede dar ni concebir otra sustancia.» (BL). Desde el prólogo al sistema que antecede a la *FEN* de 1807, Hegel había señalado la necesidad de concebir la sustancia spinoziana no sólo como sustancia, sino también como sujeto (*Wk* 3, 22-23; Roces, 15) (VA). <<

[18] Véase más arriba ne 15. <<

[19] Modos abstractivos de unidad que prescinden de la distinción y la dejan fuera, por tanto, de aquella unidad (VA). <<

[20] *Entzweiung*. Nos atenemos a la traducción ampliamente recibida, aunque por la composición del término cabría traducirla, quizá mejor, por «desdoblamiento» (VA). <<

[21] Véase, en relación con los textos citados en la ne 17, la proposición X de la II parte de la *Ética*: «A la esencia del hombre no le pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma de hombre». Y el axioma I de la misma parte: «La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, es decir, que por el orden de la naturaleza tanto puede darse que este o aquel hombre exista como que no exista.» (Textos citados aquí por BL.) <<

[22] Para este uso de la versalita, véase ne 315 (VA). <<

[23] Hegel se refiere aquí en general al contenido de las cuatro últimas partes de la *Ética* de Spinoza. Los títulos exactos de las cinco partes son: (I) De Dios, (II) De la naturaleza y origen de la mente, (III) Del origen y naturaleza de los afectos, (IV) De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos, y (V) Del poder del entendimiento o de la libertad humana (NP). <<

[24] Se refiere al más elevado de los tres modos de conocimiento posibles al ser humano, según Spinoza: Escolio II a la proposición XL de la II parte de la *Etica*. BL citan además la proposición XXVII de la V parte, el corolario a la XXXII y la XXXIII. <<

[25] Véase Lessing, G. E. *Escritos filosóficos y teológicos*, Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990. En las pp. 402 y ss., A. Andreu incluye la conversación entre Lessing y Jacobi que éste había transcrito en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. La afirmación a la que Hegel se refiere se encuentra en la p. 408 de la edición de A. Andreu. La expresión «perro muerto» procede probablemente de un evangelio apócrifo en el que Jesús exhorta a sus discípulos a no apartarse del perro muerto que encuentran en su camino, pues el objeto más repugnante, enseña Jesús, tiene siempre algo valioso que se debe admirar; en el caso del perro muerto, su blanca y bien formada dentadura (VA). <<

[26] Sobre el concepto de fin en las filosofías de Sócrates, Platón y Aristóteles, Hegel se extendía en sus lecciones de historia de la filosofía. Véanse los lugares correspondientes a estos autores en *FIL* (VA). <<

[27] Brucker, Joh. Jacob, *Historia critica philosophiae*. 5 vols. Leipzig, 1742-44. Más tarde se añadió como volumen 6: *Historiae criticae philosophiae appendix*, Leipzig, 1767. Esta obra viene citada en las *Lecciones* de Hegel sobre Historia de la Filosofía como fuente principal; allí mismo se cita también el extracto escolar de la misma titulado *Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adórnate*, Leipzig, 1747 (NP). BL traen como ejemplo de los defectos que Hegel encontraba en Brucker que éste en su historia daba como primer filosofema de Parménides la conocida sentencia «*ex nihilo nihil fit*». <<

[28] Véase § 67 N (VA). <<

[29] Cfr. *Iliada* I, 401; II, 813; XIV, 290; XX, 74. El texto transcrito pertenece a este prólogo a la 2.ª edición tal como se imprimió en la 3.ª. En la 2.ª se decía: «como Homero dice de algunas estrellas…» (NP). <<

[30] Estas mismas ideas sobre religión y filosofía se explicitan en el prólogo que Hegel escribió para el libro de Hinrich, H. F. W., *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg, 1822. El prólogo puede verse en *Wk* 11, 42 (BL). <<

[31] Jakob Böhme había aproximado la palabra alemana *Qual* (= tormento o sufrimiento) a «cualificación» y «cualidad». Hegel se vale de ello entendiendo que en la determinación cualitativa ocurre una negación finitizadora con arreglo al conocido aforismo de Spinoza *omnis determinatio est negatio* (NP). La cualificación equivaldría entonces a una contracción en algún sentido dolorosa. La filosofía de Böhme la expone Hegel en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (*Wk* 20, 91 ss.; *WR* III, 229 ss.) (VA). <<

[32] BL creen que la apelación al corazón podía Hegel referirla sobre todo a Jacobi y aportan varios lugares que lo documentan. Véase también § 471 N.
<<

[33] Aquí, con menor rotundidad que en la conclusión de *Glauben und Wissen* (*Wk* 2, 432-433), Hegel exhorta a la conciencia religiosa a someterse al viernes santo especulativo para renacer a la vida luminosa del concepto. El «renacimiento» de que habla el texto se refiere a la necesidad, según el evangelio de Juan, de un segundo nacimiento (*Jn* 3, 1-10) (VA). <<

[*] [Nota de Hegel.] Para volver una vez más al Sr. *Tholuck*, a quien puede verse como el entusiasta representante de la corriente pietista, resulta llamativa la falta de una *doctrina* en su escrito «*Sobre la doctrina del pecado*», 2.ª edic. (que tengo ante los ojos). Me había gustado el tratamiento de la doctrina trinitaria que él había hecho en su escrito *La doctrina especulativa sobre la Trinidad en el Oriente tardío* por cuyos datos históricos bien traídos le doy las gracias; llama [allí] a esta doctrina una doctrina *escolástica*; en todo caso se trata de una doctrina mucho más antigua que eso que se suele llamar escolástica; contempla [allí Tholuck] la Trinidad únicamente por el lado extrínseco de lo que cree su origen meramente histórico, a partir de la especulación sobre algunos pasajes bíblicos [hecha] bajo el influjo de la filosofía platónica y aristotélica (p. 41). Pero en el escrito sobre el pecado evita caballerosamente (se podría decir) este dogma [el trinitario] declarándolo solamente apto para servir de *armazón* con el que se dejan ordenar (p. 220) las doctrinas de la fe (¿cuáles?). Es más, para este dogma se puede usar la expresión (p. 219) de que aparece plantado en la orilla (¿algo así como las arenas del espíritu?) como un fuego fatuo. Pero la doctrina trinitaria no puede ser «jamás un fundamento» (en este sentido habla el Sr. Tholuck de un «trípode», p. 221) «sobre el que pueda *fundarse la fe*». ¿No ha sido esta doctrina desde siempre? (¿o desde cuándo, por lo menos?), en cuanto santísima, el contenido principal de la fe, incluso en el credo? ¿Y este credo no ha sido el fundamento de la fe subjetiva? ¿Cómo puede tener un sentido, sin este dogma, la doctrina de la reconciliación que el Sr. Tholuck en el escrito citado trata de conducir con tanta energía al sentimiento? ¿Cómo puede tener un sentido más que moral o, si se quiere, más que pagano? ¿Cómo puede tener un sentido cristiano? Tampoco sobre otros dogmas específicos se encuentra nada en este escrito; el Sr. Th. siempre conduce a sus lectores sólo hasta la pasión y muerte de Cristo, pero no hasta su resurrección y ascensión a la derecha del Padre, ni hasta la efusión del Espíritu Santo. Una determinación capital en la doctrina de la reconciliación es el *castigo de los*

*pecados*; éste consiste, según el Sr. Th. (pp. 119 y ss.), en la autoconciencia apesadumbrada y en la desdicha concomitante que se encuentran en todos los que viven *fuera* de Dios, única fuente de felicidad como lo es de la santidad; así resulta que pecado, conciencia culpable y desdicha no pueden ser *pensados* uno sin el otro (aquí se llega, por tanto, al pensamiento del mismo modo que en la p. 120 se mencionan las determinaciones que fluyen de la *naturaleza* de Dios). Esta determinación del castigo de los pecados es lo que se ha llamado castigo *natural* de los pecados y que es resultado y doctrina (como la indiferencia ante la doctrina trinitaria) de la razón y de la Ilustración tan denostadas por el Sr. Th. en otros lugares. Hace algún tiempo se aprobó una ley por la Cámara alta del Parlamento inglés referente a la secta de los *unitaristas*; con ocasión de ella un periódico inglés publicó una noticia sobre el gran número de unitaristas en Europa y América y añadía: «En el continente europeo, protestantismo y unitarismo son actualmente la mayor parte de las veces sinónimos.» Sírvanse decidir los teólogos si la *dogmática* del Sr. *Tholuck* se distingue de la teología corriente de la Ilustración en más de un punto o a lo sumo en dos y, si éstos se miran de cerca, quizá ni en éstos. <<

[34] En su nota, Hegel se refiere al libro, aparecido como anónimo, titulado *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: Die wahre Weihe des Zweiflers*, 2.ª edic. reelaborada, Hamburgo, 1825, así como a Tholuck, A., *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients. Eine religions-philosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner. Bibliothek*, Berlin, 1826. En relación con esta controversia, véase también la carta de Hegel a Tholuck del 3 de julio de 1826 en la que agradece el envío del libro y se expresa críticamente sobre algunos puntos (NP). BL en sus notas reproducen los largos textos de Tholuck a los que Hegel se refiere en concreto y dan además la fuente de la noticia sobre los unitaristas que se lee al final de la nota de Hegel. Se trata del *Morning Chronicle* del 6 de junio de 1825, p. 2 (VA). <<

[35] Véase el significado de estos términos en las nnee 12 y 14. Caracterizan, según Hegel, los procedimientos deficientes de la filosofía de la Ilustración (VA). <<

[36] La referencia exacta del libro citado es: Baader, Franz von, *Fermenta Cognitionis*, cuaderno 5.º, Berlín 1824. El texto aquí aducido se encuentra en el prólogo, pp. IX-XI. Los subrayados son de Hegel. El mismo texto puede verse en *Baaders Scimtliche Werke*, edición de F. Hoffmann, Leipzig, 1851-1860, 1.ª sección, vol. 2, pp. 323 ss. (NP). El texto de Baader viene reproducido en la nota de BL. <<

[*] [Nota de Hegel.] El Sr. *Tholuck* cita numerosos lugares del tratado de *Anselmo «Cur Deus homo»* y ensalza (pg. 127) «la profunda humildad de este gran pensador»; ¿por qué no considera e incluye también el pasaje del mismo tratado (citado en el § 77 de la Enciclopedia): *Negligentiae mihi videlur si… non studemus quod credimus, intelligere*? (Me parece negligente no esforzarse por comprender lo que creemos.) Desde luego, cuando el credo se ha encogido hasta apenas unos pocos artículos, queda poca materia por conocer, y poco puede sacarse del conocimiento de ella. <<

[37] La cita de Tholuck en la npp de Hegel se refiere al libro *Lehre von der Sünde und von Versöhner*, 2.ª edic., Hamburgo, 1825, pp. 127 ss. Véase aquí mismo la ne 32 y, en relación con el texto de Anselmo, obsérvese el uso que Hegel hace de él en el § 78 N (BL). <<

[38] Hegel se refiere seguramente al *Vorbericht* que Jacobi antepuso a sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* en el volumen 4.º de la edición de sus obras completas, Leipzig, 1820 (BL). Aquel Jacobi tan escaso de filosofía en *Glauben und Wissen* (1802) (*Wk* 2, 431) es ahora «el noble Jacobi» y su doctrina pasa a ser el tercer posicionamiento del pensamiento ante la objetividad (§§ 61-77) (VA). <<

[39] Según el primer biógrafo de J. Böhme, Abraham von Frankenberg, fue el amigo de Böhme, Balthasar Walther, quien primero se refirió a él como el «filósofo teutónico» quizá por el excelente alemán con el que Böhme escribía. Cfr. *Theosophia revelata, das ist: Alle göttlichen Schriften des gottseligen und hocherleuchteten deutschen Theosophi Jacob Böhmens*, Hamburgo, 1715. Apéndice al vol. 2: «*De vita et scriptis J. B.*», p. 11 ss. (NP). <<

[40] Véase la obra principal de Böhme, *Aurora*, y la interpretación de Hegel en el lugar correspondiente de sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* (*Wk* 20, 91 ss.; *WR* III, 229) (NP). <<

[*] [Nota de Hegel.] Tanto por el contenido de los varios escritos recientes del Sr. *v. Baader* como por las referencias con mi nombre a muchas de mis proposiciones, seguramente se desea que examine la concordancia entre él y yo; sobre la mayor parte de lo que él impugna, e incluso fácilmente sobre todo ello, no me sería difícil entenderme con él, o sea, mostrar que [lo dicho por mí] no se aparta de hecho de sus puntos de vista. Sólo quiero tocar un reproche que aparece en las «Observaciones sobre algunos filosofemas antirreligiosos de nuestro tiempo. 1824», pág. 5, y cfr. pág. 56 y ss. Se habla allí de un filosofema que «procedente de la escuela de la filosofía de la naturaleza expone un concepto falso de la materia por cuanto afirma que la corrupción entrañada en la esencia perecedera de este mundo, habiendo procedido y procediendo *inmediata* y eternamente de Dios como salida eterna (exteriorización) de Dios, *condiciona* eternamente su eterno regreso (como espíritu)». Por lo que se refiere a la primera parte de esta representación, a la *procedencia* (ésta es *una* categoría que yo no utilizo, porque sólo es una expresión plástica, no una categoría) de la materia desde Dios yo no veo otra cosa que tal proposición se encuentra contenida en la determinación de Dios como creador del mundo; pero por lo que se refiere a la segunda parte, [es decir, a] que la salida eterna *condiciona* el regreso a Dios como espíritu, el Sr. v. Baader coloca en este pasaje el *condicionar*, una categoría que en parte y de suyo no le es adecuada y que yo nunca he usado para esta referencia; recuerdo lo que he advertido más arriba sobre el intercambio acrítico de las determinaciones del pensamiento. Explicar la procedencia de la materia como *inmediata* o *como mediada*, conduce solamente a determinaciones enteramente formales. Lo que indica el mismo Sr. v. B. en la pág. 54 sobre el concepto de materia no lo veo como divergente de mis determinaciones, sino como pertinente; del mismo modo que no entiendo qué clase de ayuda puede obtenerse para la tarea absoluta de comprender conceptualmente la creación del mundo, de lo que el Sr. v. B. expone en la pág. 58, a saber, que la materia «no es el producto inmediato de la unidad, sino de aquel de sus *principios* (todopoderoso,

Elohim) *que ella* llamó para este fin». Tanto si el sentido de esto (pues según la construcción gramatical no es enteramente claro) es que la materia es producto de los principios, como si es que la materia se ha hecho llamar por esos Elohim y se ha hecho producir por ellos, esos Elohim o todo el círculo de ellos en su conjunto han de ser puestos en una relación con Dios que no se aclara mediante la introducción de los Elohim. <<

[41] Los seis cuadernos de *Fermenta Cognitionis* de Von Baader, aparecidos desde 1822 hasta 1825, contienen en efecto abundantes posicionamientos, en parte coincidentes y en parte críticos, respecto de Hegel. En el prólogo del primer cuaderno Baader avisa ya que su coincidencia general sobre la función de la dialéctica hegeliana no le impedirá disentir sobre determinados puntos. El lugar de la *ENC A* de Hegel al que se refiere allí Baader dice así: «Acertadamente se ha dicho que la naturaleza es la caída de la idea desde sí misma, porque en el elemento de la exterioridad tiene la determinidad de la inconmensurabilidad de sí misma consigo misma» (*ENC A* § 193; en la presente edición véase el § 248). La nota de Hegel se refiere explícitamente a la obra de Baader *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, Leipzig, 1824. Más tarde, Baader se refirió a la nota de Hegel sobre él en *Hegel über meine Lehre in der zweiten Ausgabe der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Sämtliche Werke*, sección 1.ª, vol. 10, pp. 306-309 (NP). <<

[42] Esta alusión a un desconocido seguidor de Baader no se encuentra en este prólogo tal como apareció en *ENC B*. Se añadió, por tanto, al reimprimirse en *ENC C* y parece referirse a Schelling o a algún secuaz de la *Naturphilosophie* de la época (VA). <<

[43] La referencia del texto a Platón y Aristóteles anticipa la que se contiene en la N al § 552 sobre estado y religión, pero sobre todo la preferencia por Aristóteles, unida a la afirmación de la eterna juventud del haber o riqueza ganada por el pensamiento, anticipa el texto del mismo Aristóteles con que Hegel concluirá la *ENC* a partir de la segunda edición. Aquí, la mención de Aristóteles subraya la superioridad en última instancia de la forma conceptual sobre las representaciones religiosas (VA). <<

[44] Según BL, se trata probablemente de otra referencia a Baader, *Fermenta cognitionis*. En su nota, BL documentan su opinión con la oportuna cita del libro de Baader (VA). <<

[45] Eso es, indicador de lo verdadero mismo y de lo falso (VA). Tanto Jacobi, en sus *Briefe über die Lehre des Spinoza*, p. 39, como Schelling, en *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, Tübingen, 1795, pp. 59 ss., repiten este *dictum* de Spinoza en su *Etica* prop. XLIII de la II parte y en la *Carta a Burgh* LXXIV, en la ed. de Gebhardt LXXVI (BL). <<

[46] *Grundriß*. En el campo de la arquitectura, de donde esta palabra parece proceder, *Grundriß* significa «plano»; referida a un libro, vale como «compendio». El traductor cree que Hegel aquí, a pesar de explicar el término en tanto éste figura en el título de su libro, retiene también la referencia arquitectónica que era común en la época y cara a Kant. Véase, por ejemplo, como éste define la diferencia entre Crítica y Sistema (*Cr. r. pura*, final de la Introducción; A 13 B 27). Dicho proporcionalmente: la *ENC* es al sistema, como el plano al edificio. El plano presenta, en sus líneas maestras, la totalidad articulada de la construcción; no expone todos los detalles, pero tampoco se limita a dibujar su contorno, que sería *Umriß* (cfr. allí mismo A 832, B 860) (VA). <<

[47] *sonst*. El sentido de la palabra es muy genérico. Podría traducirse, en función del contexto, por «en otros tiempos y autores», pero hemos preferido una versión más escueta que respeta el sentido impreciso de *sonst*. De todas maneras, es claro que el texto alude al modo racionalista de entender la demostración o prueba de las tesis de un tratado filosófico; un método de raíz tardoescolástica o euclidiana que en la época de Hegel se vinculaba a Spinoza y a la tradición wolffiana, y que Hegel no puede aceptar sin enmienda sustancial (véanse los §§ 227 ss). Para designar el hilo de necesidad que ha de constituirla secuencia de las tesis, si es que éstas han de ser saber epistémico y no una opinión entre tantas, él prefiere el término *Ableitung* (deducción) (VA). <<

[48] Aunque la *ENC* no es el sistema, sino un compendio del mismo, la no omisión en este libro de la «prueba» dialéctica (cfr. las últimas líneas del primer párrafo del prólogo a *ENC B*) otorga a la presente obra el carácter de texto filosófico en el sentido más estricto, y esto es precisamente lo que ha de permitir al lector un juicio acerca de su verdad, sin necesidad de acudir a un tratado más completo. La afirmación ciertamente inmodesta de que el método empleado en la exposición habrá de ser reconocido como «el único verdadero» recuerda una afirmación parecida de Spinoza: «… yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que es verdadera. Si me pregunta cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos…» (Carta 76 a Burgh; Gebhardt 320; Spinoza, *Correspondencia*, traducción de Atilano Rodríguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 397). Hegel, sin embargo, no apela a ninguna semejanza entre el método matemático y el filosófico, ni a ninguna evidencia de tipo formal, sino a la identidad entre método y despliegue del contenido por sí mismo y desde sí mismo, automovimiento necesario que ocurre mediante la negación de aquella negación que como determinación constituye el primer contenido. Invoca, por tanto, la necesidad con que se presenta al pensamiento cada una de las transiciones de la materia o contenido del discurso; una necesidad que se modulará en cada caso, porque distinta será la negación determinada en que consistirá la transición en cada una de las distintas secciones de la lógica. Un ejemplo sencillo: si la negación de lo derecho es lo torcido, la negación o lesión del derecho es el entuerto o lo contrario a derecho (VA). <<

[49] El primer libro (Lógica del ser) de la *Ciencia de la lógica* apareció en Nuremberg el año 1812, el segundo libro (Lógica de la esencia) allí mismo el año 1813 y el tercer libro (Lógica del concepto) en 1816. La intención de no publicar la visión de conjunto en que consiste la *ENC* mientras la exposición detallada del sistema no estuviera completa, hubiera sido congruente con el lugar final que ocupaba la Enciclopedia en la llamada *Propedéutica* de Nuremberg (véase en la *Presentación* de este volumen, npp 30 y 31) (VA). <<

[50] Según Fulda, H. F., *Hegels Heidelberger Intermezzo*, en *Heidelberg im säkularen Umbruch*, Stuttgart, 1987, pp. 532-534, esta primera corriente filosófica a la que se refiere el texto es el romanticismo que había ya imperado en la Universidad de Jena antes de la dispersión de ésta. Más concretamente BL refieren la alusión de Hegel a los seguidores de Schelling, cultivadores de una filosofía de la naturaleza que juntaba «la empina más cruda con el formalismo de 'materias' y 'polos' adornado con analogías vacías de razón y ebrios chispazos de pensamiento». Véase § 246 N y *FIL*, pp. 510-512 (VA). <<

[51] Esta segunda corriente a la que Hegel trata con mayor dureza, la identifica Fulda en concreto con J. F. Fries (l. c. en la nota anterior). Fries, procedente de Jena como el mismo Hegel, se encontraba también entonces en Heidelberg y representaba la peor especie de kantismo, a saber, la que confunde lo trascendental con lo psicológico. De todas maneras, Hegel engloba en la corriente a todo el formalismo de raíz ilustrada y kantiana, el cual alcanza hasta el escepticismo de Schulze, conocido éste por su obra titulada *Aenesidemus* (VA). <<

[52] Paso vacilante del borracho al amanecer. Los entusiasmos juveniles al comienzo de la nueva época romántica se comparan a una juerga sin mayor importancia (VA). <<

[53] Niebla matutina que el sol disipa fácilmente o vapores de la resaca alcohólica. Esta metáfora continúa la anterior de los traspiés del borracho y alude ahora a la poca claridad con que suelen presentarse en sus momentos iniciales los grandes cambios históricos (VA). <<

[54] BL dan la lista de doce recensiones aparecidas en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* de Berlín en distintos cuadernos del año 1829. Se trata de recensiones colectivas de cinco libros sobre la *ENC B*, la ficha bibliográfica de las cuales puede verse también en la misma nota de BL. Hegel quiso dar cuenta de los cinco libros, pero de hecho sólo se ocupó de dos: 1. *Uber die hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Leipzig, 1829. 2. Schubart, Dr. K. E. y Carganico, Dr. K. A., *Über Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beilrag zur Beurtheilung der letzern*, Berlín, 1829. El primero de estos libros se publicó sin nombre de autor. Erdmann lo atribuyó a un cierto Hülsemann quien, según Kuno Fischer, provenía del círculo de enemigos católicos de Hegel. El autor del segundo, Schubart, se había relacionado con Goethe y había sido recomendado por éste a Hegel con quien tuvo algún trato. No se sabe cómo ni cuándo se enemistaron. La réplica de Hegel a los dos puede verse en *Wk* 11, 390-466. Este prólogo es también una respuesta a esas críticas y en el § 573 N Hegel vuelve sobre la cuestión (VA). <<

[55] «La filosofía se contenta con pocos jueces y huye adrede de la muchedumbre para la cual ella es *odiosa* y *sospechosa*, de modo que si alguien la quiere vituperar entera, puede hacerlo con el aplauso del pueblo» (*Tuscul. disput*. II, 4). Hegel saca de contexto la cita en latín y no la reproduce con exactitud (NP). <<

[56] Se refiere a la réplica que él mismo había publicado en los *Jahrhücher für wissenschaftliche Kritik* del año 1829 y que ya hemos mencionado en la ne 54 (VA). <<

[57] Se refiere a la llamada «Polémica de Halle» entre los redactores de la revista de la iglesia luterana de aquella ciudad, por una parte, y los profesores «racionalistas» de la facultad de teología, por la otra. La polémica se inició en enero de 1830 con un artículo titulado «El racionalismo en la Universidad de Halle» en el que se acusaba de incrédulos a los profesores Wegscheider y Gesenius (NP). <<

[58] Dante en la *Divina comedia* solamente menciona explícitamente entre los condenados al papa Anastasio (*Inferno* XI, 8), aunque alude a otros sin nombrarlos, por ejemplo, el papa Nicolás III (*Ibtd*. XIX, 52). El emperador Federico II Hohenstaufen se menciona por su nombre, pero no como condenado (*Ibid*. XXIII, 66) (BL). <<

[59] Por la indeterminación del texto, BL no se atreven a señalar a quién se refieren exactamente las palabras de Hegel. Creen, sin embargo, que podrían ser una alusión a la acusación de ateísmo contra Fichte. <<

[60] El año 1829 se había publicado un libro sobre estas visiones. Hegel había proyectado escribir algo sobre el asunto, pero las ocupaciones en el Rectorado de la Universidad de Berlín se lo impidieron (NP). <<

[61] Hegel renueva aquí su vieja acusación de formalismo vacío que había dirigido en *Glauben und Wissen* (1802) contra la Ilustración y las formas de fe asociadas a ella (VA). <<

[62] Sobre la satisfacción suprema, de carácter meramente intensivo, que alcanzan ciertas formas de religión y de filosofía, las cuales pierden, por lo demás, los contenidos reales, véase más abajo § 12 N (VA) <<

[63] Véase la ne 12 (VA). <<

[64] Aristóteles, *Sobre el alma*, III, 4; 429 a 19. Este texto lo cita Hegel con frecuencia (Cfr. p. e. § 11) cuando trata de la necesidad subjetiva de filosofar y lo refiere siempre al νοῦς; «sin mezcla» de Anaxágoras, como ya lo había hecho el mismo Aristóteles. Es el propio intelecto (Hegel traduce a veces el término griego por *Verstand*, entendimiento, y otras veces por *Vernunft*, razón) el que impulsa hacia la intelección y no descansa hasta que se impone, domina o vence a lo mezclado con sensibilidad y logra así comprender la realidad puramente desde su propia espontaneidad (VA). BL refieren también la cita inexplícita de Hegel a la carta de san Pablo a los romanos (*Rom* 3, 4). <<

[65] Visión luterana de la autoridad religiosa (VA). <<

[66] *Metaf*. XII, 7; 1072 b 24 (NP). Adviértase que se trata del mismo texto que figura como colofón de la *ENC* desde su segunda edición (VA). <<

[67] En el segundo párrafo de este mismo prólogo (BL). <<

[68] Al usar *Verschluß* en lugar de *Absatz* para decir venta, Hegel delata su origen suabo (BL). <<

[69] Este índice reproduce el que figura en la edición original, aunque sus epígrafes no transcriben exactamente, a veces, los títulos y subtítulos que se encuentran en el cuerpo del libro (NP). La numeración de las páginas es la correspondiente a esta edición (VA). [En esta edición digital se ha suprimido en el Índice está numeración. *Nota del Ed. D*.]<<

[70] *Organik*. En el cuerpo del libro, inmediatamente antes del § 337, se cambia esta rúbrica por la de «Física orgánica». «Biología» no se había generalizado aún y difícilmente podía abarcar a la Geología (VA). <<

[71] *fühlende*, lit. «sentiente», en el sentido de tener sentimientos, no percepciones de los sentidos. Si se tratara de percepciones sensoriales habría que llamarla «sensante» *(empfindende)*. En ENC B el alma inmersa en el sentimiento se llamaba *traumende Seele*, o sea, el alma ensoñada o que sueña (VA). <<

[72] En ENC *A* se decía «Conciencia»; en ENC B, «Fenomenología» sin más (VA). <<

[73] § 1. Para la cuestión del comienzo, véanse los §§ 17, 78 N y 238 (VA).
<<

[74] § 2. *begreifendes Erkennen*, conocimiento concipiente o conceptual. Caracterización extremadamente sencilla del modo filosófico de conocer. Sin embargo, como sea que Hegel entiende por «concepto» algo muy distinto de lo que se suele entender con este término (§ 9), cosa que en el lenguaje hegeliano se dice más bien «representación», y como sea también que ni aquí ni a lo largo de toda la introducción se explica positivamente qué es concepto, el lector habrá de esperar a que se le dé «el concepto de concepto». Eso sólo ocurrirá propiamente a partir del § 158. Provisionalmente, véase el § 3 N (VA). <<

[75] § 2. *Gehalt*. Véase ne 5 (VA). <<

[76] § 2. *Gefühl*. Las confusiones terminológicas (y doctrinales) que ocurren en castellano entre sentir y sensar, entre sentimiento, sensación y percepción sensorial, ocurren también en alemán (Cfr. §§ 63 N y *402* N). Es muy probable que tales confusiones fueran uno de los motivos que le hicieron decir a Hegel que la parte de la filosofía más necesitada de reelaboración era la filosofía del espíritu subjetivo, es decir, la psicología filosófica. Su intento de ordenar la cuestión puede verse en los §§ 387 y ss., sobre todo a partir del § 399, teniendo en cuenta además que al preparar *ENC C* partiendo de *ENC B* introdujo en estos parágrafos importantes modificaciones (VA). <<

[77] § 2. *Anschauung*. La traducción de este tecnicismo por «intuición» es inevitable, por lo menos desde Kant. De todas maneras, si se atendiera a la composición de la palabra «intuición» (del latín *in-tueri*), ésta se correspondería con el alemán *Einsicht*. Aparte esa consideración, véase el § 447 donde se muestra el parentesco entre sentir (= tener sentimientos, *fühlen*) e intuir aunque el sentimiento se sitúa allí en el plano inferior del alma y la intuición en el plano superior del espíritu teorético. En cualquier caso, cuando el texto no habla expresamente de «intuición intelectual» (§ 86 N) o de «intuición espiritual» (§ 572), el uso hegeliano del término «intuición» sin adjetivar asume en general el sentido aceptado por Kant (intuición sensible), aunque Hegel introduce importantes matizaciones en el modo de categorízar este término (§ 448) (VA) <<

[78] § 2 N. *Vorurteil*. Aunque podía traducirse por «prejuicio», no lo hacemos para evitar el sentido peyorativo que tiene hoy entre nosotros este término. En Hegel se trata simplemente de una creencia común e irreflexiva en la que, a veces, se expresa el «espíritu del tiempo» (véase ne 210) (VA).
<<

[79] § 2 N. *Nachdenken*. Cfr. ne 14 (VA). <<

[80] § 2 N. Esta manera de pensar que se contenta con representaciones abstractas (propias del entendimiento), pero que no alcanza a pensar el concepto concreto (propio de la razón), la atribuye Hegel a la filosofía de la Ilustración en general, kantismo incluido (VA). <<

[81] § 3. *BesUmrníheií*. Traduciremos siempre este término alemán por «determinidad» aunque esta palabra no se encuentre en los diccionarios de la lengua castellana. Esta lengua soporta bien palabras como universalidad o particularidad, y nada impide, por tanto, la construcción de «determinidad» para significar la forma abstracta que constituye lo «determinado» en cuanto tal. Piénsese además que en ningún caso es aceptable la versión por «determínabilídad», como hace W. Roces en la traducción castellana de la *FEN*, porque entonces añade un matiz de potencialidad que de ningún modo se halla presente en *Bestimmtheit*. Determinabilidad equivale a *Bestimmbarkeit*. Según su sentido, cabría también pensar en traducir simplemente *Bestimmtheit* por «determinación», supuesto que Hegel vierte la *determinado* latina por *Bestimmheit*. Pero esta solución no puede adoptarse porque en el texto aparece también *Bestimmung* y este término se corresponde más exactamente con el castellano «determinación», aunque no siempre pueda traducirse así, sino que a veces se debe recurrir a «destinación». Creemos que si al lector le cuesta familiarizarse con «determinidad» como palabra nueva, puede sustituirla mentalmente por «determinación» y no se alejará mucho del sentido correcto, aunque deberá recordar entonces que el término abstracto contempla la determinación en sí misma, como algo separado del concreto constituido por ella (VA). <<

[82] § 3 N. Evocación del capítulo I de la *VEN*. Allí se explica que cuando pronunciamos la afirmación más simple, o sea, «esto es» usamos ya implícitamente las dos categorías que menciona el texto, singularidad y ser. Y si «las formas del pensamiento están ante todo expuestas y depositadas en el lenguaje del ser humano». Prefacio a la 2.ª edición de la *LOG* (1831) (*Wk* 5, 20; Mondolfo 31) la tarea de la *LOG* habrá de consistir precisamente en destilar estas categorías para obtenerlas puras o sin mezcla, y aprehender entonces su sentido exacto (VA) <<

[83] § 4. *Bedürfnis*, necesidad subjetiva o menesterosidad. Véase ne 98 (VA).
<<

[84] § 4. Cfr. § 10 (VA). <<

[85] § 6. *Gehalt*. Muchos traductores optan por «contenido». Sin embargo, la equivalencia de «contenido» es *Inhalt*. Véase ne 5 (VA). <<

[86] § 6. *Wirklichkeit*. Como ya es usual, traducimos regularmente este término por «realidad efectiva», reservando «realidad» sin más para el alemán *Realität*. En ambos casos se trata de tecnicismos propios de la filosofía hegeliana, es decir, de categorías que Hegel diferencia cuidadosamente en su *Lógica*. La realidad sin más pertenece a la lógica del ser (§ 91) y es la categoría correspondiente a la pura y simple *afirmación* (Véase *Cr. r. pura* A 70, B 95; A 80, B 106; A 291, B 347), mientras que la realidad efectiva pertenece a la lógica de la esencia (§ 142 ss). *Wirklichkeit* no es una realidad cualquiera, sino una realidad cualificada como unidad de fenómeno y esencia. En otras palabras, se trata de una realidad fenoménica que no es mero fenómeno o apariencia, sino una realidad que por adecuarse al concepto es verdadera, plenamente racional y eficaz o efectiva. Por otra parte, la traducción de *Wirklichkeit* por realidad efectiva está ya vulgarizada y, una vez aceptada esta convención, no presenta grandes dificultades en la *ENC*. En la *LOG* aumenta la dificultad, porque allí aparecen combinaciones de distintos sentidos categoriales las cuales ofrecen significados específicos. La dificultad reside en concreto en la combinación *reale Wirklichkeit*. (Véase la ne 336.) De todas maneras conviene advertir que siendo la realidad efectiva el objeto de la filosofía y no la realidad sin más *(Realität)*, la filosofía no se ocupa de todo, sino que se desinteresa de la multitud de cosas irrelevantes y casuales que ocurren cada día (VA). <<

[87] § 6. Véase ne 319 (VA). <<

[88] § 6. *mit der seienden Vernunft*: con la razón *ad modum entis*, se podría decir. La filosofía de Hegel se propone reconciliar la razón subjetiva moderna con la razón objetiva entendida como la estructura misma de la realidad. Tal reconciliación se produce cuando se reconoce en ambos lados la misma forma de racionalidad (el «concepto»). Véase la nota correspondiente al § 84. Para la traducción de *seiend*, véase ne 248 (VA). <<

[89] § 6 N. *FDD: Wk* 7, 24; trad. Vermal, Barcelona, EDHASA, 1988, p. 51. Véase cómo una traducción no del todo exacta refuerza la mala interpretación generalizada de este texto que aquí Hegel explícitamente rechaza (VA). <<

[90] § 6 N. *LOG*, libro 2, sección 3; *Wk* 6, 186 ss.; Mondolfo, 467 ss. (VA).
<<

[91] § 6 N. Sobre la forma de la racionalidad cfr. § 181 N (VA). <<

[92] § 7 N. *Gewißheit seiner selbst*. El término *Gewißheit* (que sólo se puede traducir por certeza) es característico de la *FEN* en tanto toda esta obra se construye en tomo a la contraposición entre certeza y verdad, como se explica en la introducción a aquel libro. Tanto allí como aquí conviene advertir de todas maneras que la palabra alemana deriva manifiestamente del verbo *wissen* (= saber); por consiguiente, la «certeza» de la que habla Hegel no alude tanto al carácter subjetivamente firme o seguro de un saber, como nosotros solemos entender, cuanto al polo subjetivo de cualquier saber (= saber de una conciencia), el cual se encuentra siempre referido por su otro extremo a un contenido u objeto que vale para la conciencia como «verdad» de aquel saber suyo. El elogio iniciado aquí del «principio experiencia» se completa luego en el § 38 (VA). <<

[93] § 7 N. Cfr. el final de la N al § 11 y más adelante §§ 61 ss. (VA). <<

[94] § 7 N. Véase el título de la obra de Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Londres, 1687 (NP). <<

[95] § 7 N. Grotius, H., *De iure helli et pacis*, París, 1625 (NP). <<

[*] [Nota de Hegel.] También la revista editada por Thomson lleva el título de Anales de *Filosofía o* Revista de *Química, Mineralogía, Mecánica, Historia natural, Agricultura y Arte* [16 vols., Londres, 1813-1820. New series (edited by R. Phillips, 12 vols., Londres, 1821-1826 (NP)]. Basta con este título para que cualquiera pueda imaginar cómo son allí caracterizadas estas materias a las que llaman *filosóficas.* —Entre los anuncios de libros recientemente publicados encontré hace poco, en un periódico inglés, el siguiente: «El arte de conservar el cabello según *principios filosóficos*», reimpreso en octavo, precio 7 chelines [*by the author of the A of preserving the Voice*], Londres, 1825; anunciado en el *Morning Chronicle* de 30-V1I-1825. [Véanse las notas tomadas por Hegel al leer esta revista en *Berliner Schriften*, Hamburgo, 1956, 701 (NP).] Bajo principios *filosóficos* de la conservación del cabello se entienden probablemente principios químicos, fisiológicos o parecidos. <<

[**] [Nota de Hegel.] En boca de los políticos ingleses, cuando hablan de los principios universales de la economía política, es frecuente la expresión «principios *filosóficos*», utilizada incluso en discursos públicos. En la sesión del Parlamento del 2 de febrero de 1825, con ocasión de la respuesta al discurso de la Corona, *Brougham* se expresó en los siguientes términos: «Los principios que son dignos de un político, los principios *filosóficos* del librecambio —pues se trata sin duda de principios filosóficos— sobre cuya feliz aceptación S. M. ha hablado hoy al Parlamento…» [Véanse las notas tomadas por Hegel al leer este discurso en *Berliner Schriften*, Hamburgo, 1956, 701 (NP).] Y no solamente este miembro de la oposición, sino que en el banquete anual que celebró en el mismo mes la sociedad de navieros, bajo la presidencia del Primer ministro, lord Liverpool, quien tenía a su lado al Secretario de Estado *Canning* y al Intendente general del Ejército, este mismo Secretario de Estado *Canning*, al responder a un brindis, se expresó así: «Recientemente ha empezado un periodo en el que los ministros tienen bajo su poder la aplicación a la administración pública de la más *profunda filosofía*…» [Véanse las notas de Hegel a propósito de su lectura del *Morning Chronicle* del 14-11-1825 en *Berliner Schriften*, p. 701 (NP).] Si pues la filosofía inglesa ha de distinguirse de la alemana, resulta reconfortante ver honrado este nombre en boca de los ministros ingleses, mientras en otras partes el nombre «filosofía» se usa como un apodo, como un escarnio o como algo odioso. <<

[96] § 7 N. Véase también el § 189 de la *FDD*. La negativa de Hegel a conceder a la economía política el carácter de racional (ciencia «que en la época moderna ha encontrado su suelo propio» y que despierta sentimientos ambivalentes) significa sencillamente que no la considera ciencia filosófica en sentido estricto, sino que la entiende como elaboración propia del entendimiento representativo en busca de relaciones necesarias entre ciertas masas de datos empíricos. Es, por tanto, ciencia del entendimiento, no de la razón, como todas las ciencias empíricas en general, incluida la que se llamó «mecánica *racional*» (VA). <<

[97] § 9. Es decir, la especie de cientificidad explicitada en la primera parte del § 7 y que es propia de las ciencias empíricas (VA). <<

[98] § 9. *Bedürfnis*. La traducción usual de este término por «necesidad» puede crear problemas de comprensión del texto porque también y más obviamente hay que traducir por «necesidad» la palabra *Notwendigkeit*. En este pasaje, donde los dos términos están tan próximos, ocurre claramente la dificultad aludida. Para no confundir, por tanto, la necesidad lógica y ontològica con las necesidades subjetivas de los deseos e insatisfacciones, como el hambre o la sed, seremos constantes en traducir *Notwendigkeit* por necesidad, mientras nos permitiremos mayor libertad en la traducción de *Bedürfnis* (menesterosidad, indigencia) con el fin de evitar los equívocos. «Menesterosidad» tiene además la ventaja de acercarse a la vieja expresión castellana «haber menester» coincidente con el sentido de la palabra alemana (VA). <<

[99] § 10 N. Con esta misma caracterización de la filosofía crítica y su rechazo empieza precisamente la introducción a la *FEN* (VA). <<

[100] § 10 N. Cfr. Reinhold, K. L., *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie baim Anfänge des 19. Jahrhunderts*, Cuaderno 1, Hamburgo, 1801, p. 90. Véase el comentario de Hegel en su escrito sobre la *Differenz…* (NP) (*Wk* 2, 126 ss.; Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción de M. Carmen Paredes, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 154 ss.) y véase también en la *LOG* el posicionamiento de Hegel respecto de esta tesis de Reinhold en el pasaje con el que se abre la lógica del ser titulado *Con qué se ha de comenzar la ciencia (Wk* 5, 65 ss.; Mondolfo, 63 ss., sobre todo p. 66) (VA). <<

[101] § 11. *Beisichsein*, que a veces se presenta en forma verbal como *bei-sich-sein*, significa todos los modos que tiene el espíritu (si atendemos a la cúspide del desarrollo de la idea) o el ser (si atendemos a su forma más elemental y primaria) de «ser-se» presente a sí mismo. Entendemos que la traducción que damos es la más correcta, a pesar de que la preposición castellana «cabe» ha caído lamentablemente en desuso. Traducir por «estar consigo» crearía confusión con *mit-sich-sein*, que también aparece en la *ENC* y tiene un sentido distinto. Véase el § 158 y la ne 345 (VA). <<

[102] § 11 N. Cfr. Prlg 3, ne 64 (VA). <<

[103] § 11 N. *Eedón* 80 cd; *Laques* 188 cde; *República* 411 d (NP). <<

[104] § 12. *unvermischte Element*. Aparte la alusión implícita a Anaxágoras en el adjetivo apuesto aquí a *Element*, conviene advertir que el uso más frecuente de *Element* por parte de Hegel lo refiere a los cuatro elementos clásicos (§§ 281 y ss.) pero aquí, como en el resto de esta Introducción, lo entiende como aquello *en lo* que algo se encuentra sumergido como en su elemento natural. Así decimos que el agua es el elemento de los peces o el aire el de las aves. Este sentido se formula con mayor exactitud diciendo que elemento equivale a «determinidad universal», o determinación general de una esfera o círculo de objetos en su conjunto (S 19 N) (VA). <<

[105] § 12 N. Véase §§ 61 ss. (VA). <<

[106] § 12 N. «Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediación y la mediación», se lee en la *LOG (Wk* 5, 66; Mondolfo, 64) (VA). <<

[107] § 12 N. El adjetivo *selbständig* y el sustantivo abstracto correspondiente *(Selbständigkeit)* son muy frecuentes en Hegel y presentan dificultades de traducción. Teniendo en cuenta que *selbständig* significa lo que se sostiene por sí mismo, hemos optado por «autosuficiente» (y «autosuficiencia», respectivamente) por los siguientes motivos. Primeramente, hay que rechazar «autónomo» o «independiente» porque en el texto se encuentran *autonomisch* y *unabhängig* con matices propios. Tampoco se puede adoptar «sustancial» o «sustantivo», a pesar de que Spinoza escribe en holandés *zelfstandigkeit* como equivalente de sustancia (Prop. VIII de la I parte, escolio I en la edición Gebhardt; también en el *Corto tratado*), porque Hegel escribe *Substantialität* y *Substantia*. Se podía pensar en acuñar un neologismo (p. e. «persestancia»), pero no seguimos este camino para evitar la pedantería. Sin embargo, después de haber inventado la palabra y haberla rechazado, la encuentro en la traducción italiana de Verra. Nuestra opción, en fin, se sustenta en que presentándose los términos en cuestión no sólo en contextos ontológicos, sino también éticos, era necesario adoptar alguna palabra con un sentido muy genérico. Y creemos además observable que Hegel aproxima el sentido de *Selbständigkeit* a la αὐτάρκεια aristotélica (VA). <<

[108] § 17. La introducción a la *ENC* alcanza un doble resultado: promueve por un lado el acto libre del sujeto que se decide a filosofar (véase la ratificación de este resultado en el § 78 N) y remite la averiguación de la naturaleza científica del discurso así comenzado al interior mismo de ese discurso (VA). <<

[109] § 18. En esta fórmula extraordinariamente condensada, estar cabe sí en lo otro, se resume la doctrina hegeliana sobre identidad y distinción, la lógica del desarrollo del concepto y toda la filosofía del espíritu como libertad o autodeterminación en la interdependencia. Hay que atender además al § 95 para observar que la fórmula engloba implícitamente la verdadera infinitud (VA). <<

[110] § 18 N. Aunque todo el fragmento que sigue no se presenta sangrado en *ENC C*, sí aparece de esta manera en *ENC B*. Se trata indudablemente de una N *(Anmerkung)* que no pertenece al cuerpo del parágrafo. Sigo en esto la advertencia de NP (VA). <<

[111] § 18. Si se atiende especialmente a los §§ 8, 15 y 17 de esta introducción en relación con la afirmación que la concluye, se entenderá por qué Hegel quiere inculcar al principiante que la distinción de partes en el seno del pensamiento especulativo no ocurre al modo de las diferencias específicas en el interior de un género (*ens non est genus*, repetía la escolástica). En el plano especulativo, es impropio hablar de partes, porque en el pensamiento siempre está presente la misma y única totalidad. Ésta se multiplica no por partición o división (como en la definición platónica del pescador de caña), sino por repetición del mismo todo en «otro elemento» o bajo la presidencia de otra determinación general. El recuerdo de la mónada leibniziana es aquí inevitable (*Monadología*, §§ 56/59), pero sobre todo hay que entender que Hegel en esta introducción a la *ENC* anticipa su propia doctrina de la transparencia del concepto (§§ 163-165). Es así cómo se produce la multiplicación de las filosofías en la historia de la única filosofía (§ 13) y la multiplicación de las distintas ciencias filosóficas en el seno de la única totalidad sistemática (§ 15). Así es, en una palabra, cómo se multiplican las individualidades libres en general (§ 436). Sobre todo, habrá que tener eso en cuenta al analizar las transiciones más importantes a lo largo del cuerpo de la *ENC*: cualquier paso de A a B ocurre en el seno de la totalidad única, la idea, que está ya presente con todas sus virtualidades (en sí) bajo la abstracción del punto inicial (ser) y en cada uno de los pasos que la desarrollan (VA). <<

[112] § 19. *das Vortrefflichste*. La referencia al texto de Aristóteles (*Metaf*. XII, 7) que cierra la *ENC* es clara si se tiene en cuenta la presencia de este término en la traducción que Hegel hacía de aquel texto aristotélico (véase ne 925). Por otro lado, la polémica de Hegel contra el utilitarismo de la Ilustración se enraizaba también en Spinoza en tanto éste había reconocido cierto modo de utilidad superior cuando escribía en su *Etica*, Apéndice a la parte IV, especialmente en el capítulo IX, que «nada más útil al ser humano que otro ser humano»; una utilidad que no subordina el individuo a lo útil, sino que lo inserta en lo excelente y lo dignifica (VA). <<

[113] § 20. Aparece ya aquí la estrecha dependencia del último Hegel respecto de la doctrina del entendimiento activo de Aristóteles (*Sobre el alma* III, 5; 430 a) (VA). <<

[114] § 20 N. La explicación que esta N ofrece de la distinción que considera inevitable entre sensibilidad, representación y pensamiento se basa en las categorías que aparecen en el capítulo I de la *FEN* y del modo que en ese mismo capítulo se entrelazan, pero aquí se destinan a aclarar sobre todo el significado de «representación». Adviértase el uso que hace Hegel de los términos «singularidad» *(Einzelnheit)* y «aislado» *(vereinzelt)*. Parece que el autor supone un significado del verbo *vereinzeln* que no se encuentra en los diccionarios. Según Wahrig, *Deutsches Worterbuch*, Mosaik Verlag, 1980/82, *vereinzeln* significa *immer seltener werden*, es decir, hacerse cada vez menos frecuente o enrarecerse. Pero el uso hegeliano aproxima más bien este verbo a desmenuzar, fragmentar o dispersar, cosa que enlaza bien con el significado del adjetivo *vereinzelt*, separado, porque le atribuye el significado de «singularizar» valiéndose de la presencia de *einzeln* (singular) en el infinitivo *vereinzeln*. Gracias a esta comunidad semántica, la separación que guardan entre sí las representaciones (en contraste con los momentos del concepto) puede declararse asemejándola a la separación de los objetos materiales en el espacio. Con todo lo cual parece sugerirse que singularizar o multiplicar las entidades singulares aisladas puede equivaler a una cierta fragmentación o atomización de la unidad de interdependencia que es propia de lo universal concreto. En efecto, como se lee en el texto, el pensamiento y lo universal son cada uno él mismo y su otro, alcanzan a este otro y nada queda fuera de ellos (VA). <<

[115] § 20 N. Repetición condensada del cap. I de la *FEN* (VA). <<

[116] § 20 N. «El ‘yo pienso’ ha de poder acompañar todas mis representaciones» (Kant, *Cr. r. pura*, B 131 y 132) (NP). <<

[117] § 23 N. *Metaf*. I, 2; 982 a 2 ss.; Hegel comenta este pasaje en *FIL* (NP) (*Wk* 19, 149151; *WR* II, 254-255). <<

[118] § 23 N. Cfr. Platón, *Gorgias*, 457-458 (VA). <<

[119] § 24. Afirmación capital: Lo lógico, como determinación propia del pensamiento no es meramente formal ni trascendental en sentido restringido. Es ontològico en tanto categorial (VA). <<

[120] § 24. Por la metafísica tradicional procediendo de manera ingenua y acritica. Cfr. § 26 (VA). <<

[121] § 24 N. Cfr. § 20; véanse también §§ 5 y 7 (NP). <<

[122] § 25. Traduzco *Stellung* por «posicionamiento» como versión más exacta entre las posibles. «Actitud», como se lee, por ejemplo, en Kaufmann, *Hegel*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 114, es palabra más llevadera, pero también más imprecisa. «Posición» o «postura» mantendrían el parentesco con *stellen* (poner), pero la primera sugiere «situación en el espacio» y la segunda «postura corporal», sentidos ambos enteramente ausentes del texto. Los tres posicionamientos que siguen a continuación han sido históricamente dados al pensamiento por la filosofía misma (VA). <<

[123] § 25 N. Exactamente el título de esta obra dice: System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg 1807 (NP). Esto es: Sistema de la ciencia *por Jorge Guillermo Federico Hegel. Primera parte, la* Fenomenología del espíritu (VA). <<

[124] § 25 N. *FEN*, introducción (BL). *Wk* 3, 80; Roces, 59-60 (BL). <<

[125] § 25 N. *räsonnierend*. Véase ne 12 (VA). <<

[126] § 25 N. Cfr. Platón, *Gorgias*, 454; Kant, *Cr. r. pura*, Sobre el opinar, creer y saber, A 820 ss.; B 848 ss.; Hegel, *Glauben und. Wissen […]. (Wk* 2, 287 ss.) y más abajo § 63 (VA). <<

[127] §§ 26 ss. Este pasaje en el que Hegel reporta los «Tres posicionamientos (*Stellungen*) del pensamiento respecto de la objetividad» como ciclo completo de la filosofía moderna, abierto por Descartes y cerrado por Jacobi, lo considera Rosenkranz como «una nueva introducción» para principiantes a la que Hegel dio un título que debía resultar incomprensible para ellos, puesto que al juntar en el tercer posicionamiento los puntos de vista de Descartes, Jacobi y Schelling daba lugar a una confusión sobre la función de la *FEN*. Véase *Hegels Leben*, pp. 405 ss. De hecho Hegel se refiere a veces a este pasaje como «introducción» (p. e. § 27), pero por el lugar que ocupa se ha de considerar no como una segunda introducción general a toda la filosofía (véase § 19 N), sino como una introducción específica a la primera parte del sistema, es decir, a la lógica en tanto que ontología (VA). <<

[128] § 26 y ss. El subtítulo «Metafísica» falta en *ENC B* y *ENC C*, pero se encuentra en el índice de las dos ediciones (NP). Como se observará, la exposición de Hegel es fiel a la secuencia usual de los manuales de la tradición wolffiana, no ajenos por otra parte a la tradición escolástica suareciana que pasó al racionalismo (VA). <<

[129] § 27. El pasaje sólo toma en consideración la metafísica moderna desde Descartes (véase § 76). Más en concreto repasa el modo de hacer y los objetos de la metafísica wolffiana, general y especial (VA). <<

[130] § 31 N. Véase, sin embargo, § 85 (VA). <<

[131] § 33. Cfr. Wolff, Christian, Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifico pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur, Editio nova priori emendatior, Frankfurt und Leipzig 1736 (BL). <<

[132] § 33 N. BL aportan algunos textos tomados de manuales de lógica en los que se sostiene la doctrina expuesta sobre la aposición del predicado al sujeto (VA). <<

[133] § 33 N. Véase p. e. en la obra citada de Wolff, *Philosophia prima sive ontologia* Pars I, Sectio I, Caput I, De principio contradictionis, 15 ss. (BL).
<<

[134] § 34. Cfr. Wolff, Christian, *Psychologia rationalis methodo scíentifica pertractata, qua ea, quae de anima humana induhia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae eiusque cognitionem profutura proponuntur*. Editio nova priori emendatior. Frankfurt und Leipzig 1740. —Por lo que se refiere al nombre «Pneumatologia», véase Crusius, Christian August, *Entwurf der nothwendigen VernunftWahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig, 1745, 819 ss. Kant rechaza este nombre en el § 89 de su *Cr. f. j.* — La naturaleza metafísica del alma la trata Wolff en la o. c. pp. 9-62. En cuanto al alma como cosa, Wolff insiste en que es sustancia simple (p. 32). No es cuerpo, ni atributo comunicado al cuerpo, ni algo inherente a algún ente compuesto (BL). <<

[135] § 34 N. Véase Wolff, l. c. pp. 621-665 (BL). <<

[136] § 35. Cfr. Wolff, Christian, *Cosmología generalis, methodo identifica pertractata, qva ad solidam, imprimís dei atqve natvrae, cognitionem via sternitur, Editio nova priori emendatior*, Frankfurt und Leipzig, 1737. También, Crusius, Christian August, *Entwurf der nothwendigen Vernunft Wahrheiten…* Leipzig, 1745, pp. 649 ss.: *Die Kosmologie, oder Lehre von dem nothwendigen Wesen einer Welt, und was daraus a priori begriffen werden kan* (BL). <<

[137] § 36. Cfr. Wolff, Christian, T*heologia naturalis methodo scientifico pertractata. Pars prior, integrum systema compolectens, qua existentia et attributa dei a posteriori demonstratur*, Editio nova priori emendatior, Frankfurt und Leipzig, 1739. *Theologia naturalis… Parsposterior, qua existentia et attributa dei ex notione entis perfectissimi et naturae animae demonstratur, et atbeismi*, *deismi*, *fatalismi*, *naturalismi*, *spinosismi aliorumque de deo errorum fundamenta subvertuntur*, Editio secunda priori emendatior. Frankfurt und Leipzig, 1741 (BL). <<

[138] § 36 N. Cfr. los §§ 158 y 159 de la *Theologia naturalis* de Wolff en los que se niega que el conocimiento sensitivo en virtud del cual nosotros conocemos las cosas presentes pueda atribuirse formalmente a Dios. Siéndole todo presente, sin embargo, debe atribuírsele el conocimiento sensible *per eminentiam*. BL en su nota traen las citas literales oportunas. <<

[139] § 38 N. Se completa aquí el elogio del empirismo iniciado en el § 7 de la introducción general (VA). <<

[140] § 39. Véase Kant, *Cr. r. pura*, A 1-3; B 1-6 (VA). <<

[141] § 39 N. Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding. Section XII, Of the Academical or Sceptical Philosophy*. En este lugar, notan BL, Hume distingue entre un escepticismo excesivo y otro moderado (el suyo). En su nota, BL aportan además otros lugares de la obra de Hume en los que éste considera excesivo el escepticismo de Pirrón, pero entiende que un buen fruto de las dudas y escrúpulos pirrónicos puede consistir en un escepticismo moderado por el sentido común y la reflexión. Consiguientemente restringe Hume sus investigaciones a los asuntos más relacionados con la estrecha capacidad del conocimiento humano. <<

[142] § 39 N. El título exacto de este artículo es *Relación del escepticismo con la filosofía, exposición de sus distintas modificaciones y comparación del más moderno con el antiguo (Wk* 2, 213-272). Hay traducción castellana de Dalmacio Negro Pavón en: G. W. F. Hegel, *Esencia de la filosofía y otros escritos*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980, pp. 47-125. Adviértase, sin embargo, que el título del libro español es erróneo, tal como hemos dicho en la nota 17 de nuestra Presentación (p. 17) (VA). <<

[143] § 40. Cfr. Kant, *Cr. r. pura*, Introducción, B 1 (BL). <<

[144] § 40. Kant, *Cr. r. pura*, B 2, 3 s., 12 s., 19, 126. Véase también *Prolegómenos a toda metafísica futura*, §§ 18 y 19 (BL). <<

[145] § 40 N. Véase más arriba ne 141. Hegel se refiere aquí a la sección 14 del vol. 1 del *Tratado sobre la naturaleza humana*. BL aportan diversos textos en los que se afirma que la necesidad sólo existe en el sujeto, no en las cosas u objetos. <<

[146] § 41. Véase *Cr. r. pura* B 2 y *Prolegómenos* §§ 18 y 19 (BL). <<

[147] § 42. *Cr. r. pura*, B 132 ss., § 16 «Sobre la unidad sintética originaria de la apercepción» (NP). BL advierten que Hegel reformula de manera significativa el texto de Kant. <<

[148] § 42. *Cr. r. pura*, Doctrina elemental trascendental. I parte, «La estética trascendental». A 19 ss. B 33 ss. (NP). <<

[149] § 42. *als in Einern Bewußtsein*. La mayúscula del adjetivo *ein* lo sustantiviza. Enfatiza, por tanto, la unidad de la conciencia (VA). <<

[150] § 42. *Cr. r. pura*, La lógica trascendental. I sección: «La analítica trascendental». A 64 ss. B 89 ss. (NP). <<

[151] § 42 N. *Cr. r. pura* B 105. BL notan que Hegel dirige a Kant el mismo reproche que éste había dirigido a Aristóteles en B 107: haber recogido las categorías tal como las había hallado. <<

[152] § 42 N. o. c. B 105, especialmente la primera frase (BL). <<

[153] § 42 N. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794 (Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia), 4, 13 ss., 30 s. (BL). <<

[154] § 43. *Cr. r. pura*, A 51, B 75: «Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin concepto, ciegas» (NP). BL refieren también este lugar de Hegel a las pp. B 102 y B 122 ss. de la misma *Cr. r. pura*, así como a *Prolegómenos* §§ 18 y 19. <<

[155] § 44. l. c. B 313 y B 343 (BL). <<

[156] § 44 N. BL llaman la atención, con todo, sobre *Cr. r. pura* B 294 ss.: «Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos». <<

[157] § 44 N. o. c., B 346-349 (BL). <<

[158] § 44 N. Véase, por ejemplo, o. c. B 336, 367, 379 (BL). <<

[159] § 45. o. c. B 356, B 367, B 379 (BL). <<

[160] § 45. o. c. B 377 (BL). <<

[161] § 46. o. c. B 352, B 671 (BL). <<

[162] § 46. Véase el § 42 (BL) <<

[163] § 47. *Cr. r. pura*, «La Dialéctica trascendental», libro II, Sobre los paralogismos de la razón pura, A 341 ss., B 399 ss. (NP). <<

[164] § 47. o. c. B401 ss. (BL). <<

[165] § 47 N. o. c. B 400 ss. (BL). <<

[166] § 47 N. Véase más arriba § 43 (BL). <<

[167] § 47 N. *unzulänglich*. Preferimos esta lectura (*ENC B*), seguida por la edición de los discípulos y por NP, a *unzugänglich* (inalcanzables) tal como se lee en *ENC C* (VA). <<

[168] *Cr. r. pura, «La* dialéctica trascendental», Libro II, La antinomia de la razón pura. B 432 ss. (BL). <<

[169] § 48 N. Véase *Cr. r. pura*, B 433, 448, 452 (BL). <<

[170] § 48 N. Véase o. c. B 176 ss. Kant responde allí a la cuestión de cómo es posible la aplicación de la categoría al fenómeno (BL). <<

[171] § 48 N. Véase *Cr. r. pura*. Primera antinomia B 454-461. Segunda antinomia B 462-471. Tercera antinomia B 472-479. Cuarta antinomia B 480-489 (BL). <<

[172] § 48 N. *WL* libro I, 2.ª sección, primer capítulo: La cantidad. A: La cantidad pura. Nota 2 (Mondolfo, pp. 168-175). Adviértase que el libro I de la *Lógica* fue corregido para la 2.ª edición de la *WL* de 1831. Cuando Hegel se citaba a sí mismo en la *ENC*, sólo podía referirse al texto de 1812, recientemente reeditado por Hans-Jürgen Gawoll (Hamburgo, Meiner, 1986, pp. 132-141). Por otra parte, es interesante ver lo que dice Hegel sobre el mismo asunto en *FIL (Wk* 358-359; WR III, 438-439) donde se abunda en la ternura de Kant hacia las cosas mundanas y se afirma taxativamente que este autor no resuelve las antinomias que él mismo se propone (NP y VA). <<

[173] § 48 N. Esta tesis es uno de los componentes de lo que Hegel entiende por método, a saber, la forma de avanzar que el contenido de la ciencia tiene por sí mismo. Método no es, por tanto, una forma de avanzar fijada de antemano por el filósofo (§ 81), sino el camino que hace la cosa en virtud de su propia negatividad. Esta tesis capital se anunció ya en las líneas finales de la N al § 33 y más remotamente se encuentra prenunciada en la primera de las tesis de habilitación: «la contradicción es la regla de lo verdadero; la no contradicción, de lo falso» (*Wk* 2, 533) (VA). <<

[174] § 49. *Cr. r. pura*, «La dialéctica trascendental», Libro II, cap. III: El ideal de la razón pura. A 567 ss. B 595 ss. (NP). <<

[175] § 49. o. c. B 604 (BL). <<

[176] § 50. o. c. B 631-642. Sobre la imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios (BL). <<

[177] § 50. o. c. B 648-658, De la imposibilidad de la demostración físico-teológica (BL). <<

[178] § 50 N. Según BL, el largo excurso sobre las pruebas de la existencia de Dios en que consiste esta N repite expresiones semejantes a las que Hegel había utilizado en su prólogo al libro de Hinrich, Hermann Friedrich Wilhelm, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg, 1822 (*Wk* 11, 42-67). Puesto que Hegel allí se había dirigido contra Schleiermacher, se puede considerar que también aquí apunta al mismo blanco. Es también posible que se refiera al muy difundido prólogo de Jacobi a su *David Hume* en el que se lee: «El animal carente de razón, incapaz de religión, es también incapaz de superstición e idolatría» (Jacobi, *Werke*, vol. 2, p. 56; véase también p. 111). La presente N de Hegel, además, condensa la doctrina detalladamente expuesta en las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* que Hegel impartió dentro de su curso de lógica el año 1829 y que él mismo redactó para su publicación. La obra debía aparecer el invierno de 1831-32, pero la muerte de su autor en noviembre de 1831 impidió completar el escrito, el cual fue publicado por su discípulo Marheineke como apéndice a *REL*, a pesar de que allí mismo, en el primer párrafo de la primera lección, se dice expresamente que el escrito sobre las «pruebas» es un apéndice a las lecciones sobre lógica (*Wk* 17, 347 ss.; hay traducción castellana aparecida en México, Alameda, 1955, y otra de G. R. de Echandía publicada en Madrid, Aguilar, 1970). Es útil leer la nota de los editores en *Wk* 17, 538-539 (VA). <<

[179] § 50 N. *in sich*. Interpreto que se trata de un *in* con acusativo, es decir, direccional (VA). <<

[180] § 50 N. Alusión probable al *salto mortale* (sin consecuencia lógica) que Jacobi atribuye a la fe. Cfr. *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelsohn*, 1785. Hay traducción castellana del pasaje en Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*. Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 404-405 (VA). <<

[181] § 50 N. Véase más abajo § 62 N y ne 215 (VA). <<

[182] § 50 N. Véase sobre todo el Anexo VII del libro de Jacobi *Sobre la doctrina de Spinoza*. En el prólogo, el mismo Jacobi resume este anexo, en el cual entiende explicar cómo surge la ilusión de una prueba que ha de resultar necesariamente contraria a razón en tanto halla condiciones del incondicionado (NP). <<

[183] § 50 N. Así p. e. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 2.ª edición, 1789, p. 223: «Spinozismo es ateísmo» (NP). BL por su parte añaden la referencia a distintos lugares de la obra de Jacobi en los que éste atribuye directamente la doctrina del EV KOCl Jtav a G. Bruno, declara no considerar ateos a todos los spinozistas (¿Lessing?) y aduce lugares del mismo Spinoza en los que éste se defiende de aquella acusación (VA). <<

[184] § 50 N. BL advierten que la definición de Dios que Hegel atribuye a Spinoza no se corresponde exactamente con la definición VI de la primera parte de la *Etica*. Aportan los otros lugares de Spinoza a los que Hegel suele referirse cuando se trata de la definición spinoziana de Dios (la proposición XIV de la I Parte, sobre todo) y citan finalmente el lugar de *FIL* donde Hegel comenta la demostración de esta proposición devaluando su forma pretendidamente demostrativa (*Wk* 20, 157 ss.; *WR* III, 291) (VA). <<

[185] § 50 N. Hegel podía referirse aquí a Salomon Maimón, quien fue ciertamente el primero que se valió de la expresión «acósmico» para caracterizar el sistema de Spinoza. Véase *Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen*, Berlín, 1792 y 1793, primera parte, p. 154'. «Es incomprensible cómo se puede hacer del sistema spinoizista un sistema ateo, pues ambos sistemas se oponen directamente. En éste se niega la existencia de Dios, mientras que en aquél se niega la existencia del mundo. Se debía más bien llamar, por tanto, sistema acósmico.» Más tarde, en 1799, Fichte se valió de esta distinción para defenderse él mismo de la acusación de ateísmo, alegando que en todo caso se le debía llamar acosmista (*Gesamtausgabe*, vol. 6, p. 54). No la palabra, pero sí la idea de caracterizar así la filosofía de Spinoza se puede hallar ya en Wolff: «Spinoza hace del poder de la naturaleza poder de Dios, quita toda la llamada naturaleza de los cuerpos en los que consiste el mundo o hace de la naturaleza propiamente dicha un absurdo» (*ein Unding*, una monstruosidad). (*Baruch von Spinoza Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*. Frankfurt u. Leipzig, 1744. Reimpresión en Hildesheim, 1981) (BL). <<

[186] § 50 N. Aquí Hegel, porque se limita a una refutación general de la impugnación kantiana de las pruebas tradicionales, no explícita todavía todo su pensamiento al respecto. Véanse los dos primeros párrafos de la N al § 552, donde este asunto se retoma y donde se afirma expresamente que Kant acertó del todo al plantear la cuestión de la religión en el terreno ético (VA). <<

[187] § 51. *Cr. r. pura*, «La dialéctica trascendental», libro II, sección 3.ª, cap. IV: «De la imposibilidad de una demostración ontològica de la existencia de Dios». A 592 ss. B 620 ss. (NP). <<

[188] § 51 N. *Cr. r. pura*, A 599, B 627 (NP). <<

[189] § 51 N. Cfr. Spinoza, *Etica*. I parte, definición I. «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente» (NP). <<

[190] § 51 N. Véase § 61 (BL). <<

[191] § 52. Hegel cita aquí abreviadamente un pasaje de la introducción a la *Cr. r. pura* (A 13, B 26) (BL). <<

[192] § 53. Esta *b)* se corresponde con la *a)* del § 42 (NP). <<

[193] § 54. Véase *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Werke* 4, 424; Madrid, Espasa-Calpe, 1946, p. 77) y *Cr. r. pr. (Werke5*, 27 s. y 31; §§ 4 y 7) (BL). El reproche de formalismo es el más general y constante que Hegel dirige a Kant. Sólo los postulados de la razón práctica introducen realidad en el criticismo, pero Kant (piensa Hegel) no consigue ser enteramente consecuente con esta quiebra de su formalismo por causa de su negativa a conceder valor teorético a la creencia basada en la moral. Véase la tesis 8 de las tesis de habilitación (*Wk* 2, 431) y el *Programa más antiguo* (de dudosa autoría) en Jamme, Chr., y Schneider, H. (editores), *Mythologie del Vemunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 11. En la edición castellana de este texto por J. M. Ripalda, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978, p. 219, se lee: «Puesto que, en el futuro, toda la metafísica caerá en la *moral*, de lo que Kant dio sólo un *ejemplo* con sus dos postulados prácticos, sin *agotar* nada, esta ética no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos.» A partir de ahí se entiende bien que «idea» para Hegel jamás equivalga a «representación mental», sino a *realidad* inteligible. Pero sobre todo, para la valoración global de la moral kantiana por parte de Hegel, conviene ver aquí mismo, en la *ENC*, los tres primeros párrafos de la N al § 552 (VA). <<

[194] § 53. BL remiten al lugar correspondiente de *FIL* donde Hegel cita sus fuentes para el conocimiento de la doctrina moral de Hume (*Wk* 20, 279-280; *WR* III, 377-378). <<

[195] § 53. Véase p. e. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2.º, Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres (BL) (*Werke 4*, 413; trad. cast. Madrid, Espasa-Calpe, 1946, p. 60). <<

[196] § 54. Véase el § 60 (BL). <<

[197] §§ 55-57. Además de la alusión en el § anterior a un inicio de superación del formalismo en el interior mismo de Kant por la necesidad tan enérgicamente subrayada por él mismo de realizar el bien en el mundo, en todo este § 55 Hegel rememora los elementos que, procedentes de la *Cr. f. j.*, fueron esenciales en el itinerario intelectual del grupo de Tubinga desde Kant a su propio idealismo, a saber, la obra de arte y el finalismo intrínseco de la naturaleza. La mediación de Schiller fue crucial para centrarse, como primer paso, en la obra de arte como *organon* de la nueva metafísica y rebasar así los límites que la crítica de la razón pura se había impuesto a sí misma como mero *canon* (Véase *Cr. r. pura*, «Metodología trascendental», A 795 ss., B 823 ss.) Como idea en el mundo, sin embargo, Hegel preferirá centrarse en lo jurídico-ético tras las huellas de la *Metafísica de las costumbres* y, como indica hacia el final de la N a este §, anudará su superación del kantismo en la realización del bien en el mundo que ha mencionado ya en el § anterior (VA). <<

[198] § 55. Cfr. Kant, *Cr. f. j.*, introd. IV, y §§ 75-78 (VA). <<

[199] § 55 N. o. c. § 77 (NP). Para la finalidad interna véase el § 66 de la misma obra (BL). <<

[200] § 55 N. BL afirman que Hegel se refiere aquí principalmente a las *Carlas sobre la educación estética del ser humano*. Citan en concreto las cartas 5.ª y 6.ª sobre el desgarro de la época. En la carta 10.ª se define el concepto racional puro de belleza y en la 20.ª se contempla el juicio estético como intermedio entre sensación y pensamiento; en lo estético, sensibilidad y razón actúan conjuntamente. En la carta 21, se afirma explícitamente que el talante estético alcanza algo infinito; siendo, pues, conscientes de que tanto la necesidad de la naturaleza como la legalidad de la razón nos quitan la libertad, hemos de considerar que el don más elevado, es decir, lo humano libre, reside precisamente en el talante estético. <<

[201] § 55 N. Según BL, posible referencia a las cartas de Jacobi *Sobre la doctrina de Spinoza* donde se lee: «El espíritu de mi religión es, por tanto, éste: el ser humano divisa a Dios mediante una vida divina; hay una paz de Dios que es superior a toda razón; en esta paz habita el goce y la contemplación de un amor inconcebible. Amor es vida, es la vida misma […]. Él, el viviente, sólo se puede presentar en lo viviente. Sólo se puede dar a conocer al viviente que ha sido excitado por el amor» (*Werke*, vol. 2, 222 y 232 ss.). En la misma nota se citan otros lugares de Jacobi y Schelling en el mismo sentido (VA). <<

[202] § 55 N. *Cr. r. pura* B 425 s.; *Cr. f. j*. § 84 (BL). <<

[203] § 56. *Cr. f. j.*, §§ 46-50. Véanse también los §§ 1 y 2 de la misma obra (BL). <<

[204] § 57. *Cr. f. j.*, introd. V y § 61 ss. (NP). <<

[205] § 58. *Cr. f. j*. § 75 (BL). <<

[206] § 58 N. O modalidad distinta de síntesis (VA). <<

[*] [Nota del mismo Hegel.] Según las propias palabras de Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*, 427: «Fin final es solamente un concepto de nuestra razón práctica, y no puede ser sacado *de ningún dato de la experiencia* para el juicio teorético de la naturaleza, ni puede tampoco ser referido a conocimiento alguno de la misma. No hay uso alguno posible de ese concepto más que para la razón práctica, según leyes morales, y el fin final de la creación es aquella constitución del mundo que concuerda con lo que nosotros podemos dar como determinado sólo por leyes, a saber, con el fin final de *nuestra razón pura práctica*, y esto, por cierto, en cuanto debe ser práctica.» <<

[207] § 60. El pasaje citado en la nota de Hegel se encuentra en el § 88 de la *Cr. f. j*. Sólo los subrayados son de Hegel. En la edición castellana de la Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, 2.ª edic., Madrid, 1981, el texto se encuentra en la p. 373. La traducción es de M. García Morente y la hemos transcrito literalmente (VA). <<

[*] [Nota del mismo Hegel.] Precisamente en el «Manual *de la métrica* de *Hermann*» se empieza con algunos parágrafos de la filosofía kantiana; es más, en el § 8 se prosigue con la afirmación de que la ley del ritmo tiene que ser una ley: 1) *objetiva* 2) *formal* y 3) *determinada a priori*. Sin embargo, si estas exigencias y los principios de causalidad y de efecto recíproco que siguen luego, se comparan con el tratamiento de la medida de los versos, se advierte que los citados principios formales no ejercen el menor influjo en ese tratamiento. <<

[208] § 60 N. El libro citado en la nota de Hegel es: Hermana, Gottfried, *Hanibuch der Metrik*. Leipzig, 1799 (NP). En la nota de BL se citan otros pasajes del mismo libro donde aparecen las categorías kantianas. <<

[209] § 60 N. Cfr. «Lo verdadero de la filosofía kantiana es que el pensar ha sido aprehendido como concreto en sí mismo, [o sea,] determinándose; así es reconocida la libertad. Ya Rousseau había colocado lo absoluto en la libertad; Kant ha sentado el mismo principio, sólo que de una manera más bien teórica, mientras que Francia lo aprehende por el lado de la voluntad» (*FIL*, *Wk. 20*, 331; la traducción de WR, III, 419, es bastante inexacta) (VA). <<

[210] § 60 N. *Vorurteil*, prejuicio. Véase la ne 78. Hegel entiende precisamente que su filosofía asume la tarea de dar auténtico estatuto epistémico al principio libertad, de raíz ilustrada y rousseauniana, que su época ha convertido ya en convicción espontánea del sujeto europeo moderno y que en la filosofía kantiana, sin embargo, se degradaba a postulado de la razón práctica sin valor teorético (VA). <<

[211] § 60 N. Este juicio final sobre la filosofía kantiana se completa, entre otros pasajes, en las NN a los §§ 95 y 415 (VA). <<

[212] §§ 61-78. En *ENC B* y *ENC C* se lee «del pensar» *(des Denkens)*. En el índice, sin embargo, se dice «del pensamiento» *(des Gedankens)* como en el título de los otros dos posicionamientos o actitudes (NP) <<

[213] § 62 N. Véase el § 5 (NP). <<

[214] § 62 N. BL creen posible que Hegel se refiera aquí a Fries, Jakob Friedrich, *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*, Heidelberg, 1811. En la nota de BL se citan los lugares correspondientes en las dos ediciones de la *Lógica* de Fries (VA). <<

[215] § 62 N. Los anexos a estas cartas se encuentran solamente en su segunda edición (NP). <<

[216] § 62 N. La referencia a Lalande es indirecta según BL. Hegel la toma seguramente del prólogo de Jacobi a su *David Hume*. En la nota de BL pueden verse más detalles (VA). <<

[217] § 62 N. En el anexo VII, repetidamente citado, de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (BL). <<

[218] § 63. Según BL, Hegel sigue pensando aquí en el prólogo de Jacobi a su *David Hume*, muy ampliado en la edición de las obras completas. Véase también la N al § 554 añadida por Hegel en *ENC C* (VA). <<

[219] § 63 N. Kant se había tomado este trabajo en la *Cr. r. pura*, A 820 ss., B 848 ss., texto ciertamente básico para el significado de estos términos en aquella época. Respecto de creer y saber en concreto, Hegel había escrito en Jena el opúsculo que lleva precisamente este título (*Glauben und Wissen*, *Creer y saber*) en el que había condensado toda la polémica de la Ilustración contra la fe. Por lo que se refiere en concreto a la contraposición entre creer y saber en Jacobi, así como respecto de la identificación del creer como saber inmediato, BL citan varios lugares de las obras completas de Jacobi. En las varias notas de BL a toda esta larga N de Hegel se ofrecen las referencias a los distintos lugares de la obra de Jacobi (VA). <<

[220] § 63 N. En esta línea se advierte lo que ya notamos más arriba (ne 92), a saber, que la palabra «certeza» (*Gewijiheit*) implica o sugiere por sí misma una cierta abstracción del saber *(wissen)*. Ello permite argumentar a Hegel que el objeto de la creencia, en tanto se halla en la conciencia, es algo cierto (*Gewisses*) y, por tanto, sabido; algo se sabe de él (VA). <<

[221] § 63 N. «Por la fe sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros hay otros cuerpos y otros entes pensantes.» (*Jacobis Werke*, vol. IV, 1.ª sección, pág. 211). El texto se encuentra en el escrito *Sobre la doctrina de Spinoza* primeramente publicado en 1785. A los duros ataques contra el concepto de fe que aquí se utilizaba, aparecidos en el número 36 de la *Allg. Literatur-Zeitung* del 11 de febrero de 1786 y en el número 125 del 26 de mayo, Jacobi contestó en su libro *David Hume sobre la fe o idealismo y realismo* (1787). Véase *jacobis Werke*, vol. II, p. 148 y ss., principalmente p. 151, nota (NP). <<

[222] § 63 N. Esta afirmación, sin embargo, es la que permite a Hegel aproximar la tesis de Jacobi a la suya propia según la cual el ser abstractísimo constituye el principio absoluto de la lógica como filosofía primera (VA). <<

[223] § 64 N. Nótese que aquí subyace la posición de Hegel sobre el llamado «argumento ontològico» y sobre el lugar sistemático que él le asigna como enlace entre concepto subjetivo y objetividad para avanzar así hacia la idea como perfección del concepto (cfr. § 193 N) (VA). <<

[224] § 64 N. Hotho, H. G., *De philosophia Cartesiana*, Berlín, 1826 (NP).
<<

[225] § 64 N. Las respuestas a las Segundas objeciones pueden verse en *Oeuvres de Descartes* VII, 140 ss. La IV parte del *Discurso del Método* en *Oeuvres* VI, 31 ss. La referencia a Ep. I 118 remite a la numeración de las cartas en la edición de Clerselier, *Lettres de M. Descartes* en 3 vols., París, 1657 ss. Esta carta es la número CDXL en *Oeuvres* IV, 442 ss.; véanse sobre todo las páginas 444 y siguientes (NP). <<

[226] § 64 N. «una primera noción que no se concluye de ningún silogismo». Hegel no traduce el texto latino (VA). <<

[227] § 64 N. «ni cuando alguien dice: pienso, luego soy o existo, deduce la *existencia desde el pensamiento mediante un silogismo*». Hegel no traduce el texto latino, pero el subrayado es suyo (VA). <<

[228] § 64 N. «todo lo que piensa es o existe» (VA). <<

[229] § 67. Sobre la anamnesis platónica puede verse la exposición que hace Hegel de ella en *FIL* (*Wk* 19, 42 ss.; *WR* II, 162 ss.). Aparte la referencia obligada al *Menón*, BL notan que Hegel en aquel lugar se refiere ampliamente a *Fedro*, 246-251 (VA). <<

[230] § 67 N. En todo este pasaje sobre las ideas innatas, Hegel piensa principalmente en Descartes, Locke y Leibniz. Véase *FIL* (BL) (*Wk* 20, 146-147; *WR* III, 272-273). <<

[231] § 67 N. Véase el escrito de Jacobi *Über eine Weissagung Lichtenbergs*, en el vol. 3, 210 de sus oo. cc. (VA). <<

[232] § 68 N. Véase § 50 (VA). <<

[233] § 69. Es decir, el llamado «argumento ontològico». En relación todavía con Jacobi (y Descartes), esta cuestión será tratada en el § 71, pero donde Hegel sitúa propiamente el tránsito de concepto a ser es en el § 193 (VA). <<

[234] § 69 N. *sich in sich selbst beschlißend*. Traduzco *sich beschließen* según su significado usual, aunque éste se refiere al orden práctico y todo el § parece mantenerse en el orden teorético. Pero si se atiende al parentesco del verbo con *schließen* (cerrar) y *zusammenschließen* (concluir), así como que *Mittelpunkt* puede aproximarse sin esfuerzo al término medio de un silogismo (*Schluß* conclusión, pero también cierre), se comprende entonces que Hegel está aquí pensando en toda su doctrina del carácter circular del pensamiento conceptual, según la cual una conclusión (o saber mediato) no conoce algo a partir de un principio que debería ser ya evidente, sino que el pensamiento se concluye él mismo por sí mismo mediante el despliegue de la mediación potencial que incluye. La explanación de esta doctrina se halla más adelante en su lugar sistemático (SS 181 ss.) y allí se añadirá que el silogismo circular se despliega como círculo de círculos o triple silogismo por la capacidad inherente a cada uno de los tres términos del primer silogismo de funcionar como término medio. Y ésa es precisamente la estructura de lo racional, según Hegel, estructura que aquí se anticipa con esta formulación lacónica. En cualquier caso, aquí con el verbo *beschließen* queda bien indicado que la diversificación o duplicación de los términos extremos de un razonamiento concluyente ocurre en el seno de lo que, después de la diferenciación, será el término medio (VA). <<

[235] § 70. En la larga N al § 50 (VA). <<

[236] § 71 N. Consentimiento de todos los pueblos o gentes. Véase también § 573 N (VA). <<

[237] § 71 N. *De natura deorum* II, 12: *Itaque ínter omnes omnium gentium sententia constat. Omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse déos*. Véase también *Disp. Tuse*. I, 36 (NP). «Se encuentra, por tanto, en todos los humanos el sentir de todos los pueblos, pues a todos les es innato y lo tienen como esculpido en el ánimo, que hay dioses.» Otros lugares concordantes de las obras de Cicerón pueden verse citados en la nota de BL. <<

[*] [Nota de Hegel.] Encontrar más o menos extendidos en la experiencia el ateísmo o la fe en Dios depende de si uno se contenta con la determinación de un dios en general o exige un conocimiento más determinado de él. Cuando en el mundo cristiano se habla de los ídolos de los chinos o de los indios, y sobre todo cuando se habla de los fetiches de los africanos, e incluso cuando se trata de los dioses griegos, no se suele conceder que [esos ídolos] sean Dios; los que creen en ellos, por consiguiente, no creen en Dios. Pero si, por el contrario, se considera que esa fe en los ídolos incluye *en sí* la fe en Dios *sin mayores precisiones*, como sea que en el individuo reside el género, resulta entonces que la idolatría tiene que valer también como fe, no meramente en un falso dios, sino en Dios. Los atenienses contrariamente tuvieron por ateos a los poetas y filósofos que consideraron que Zeus, etc., no eran más que nubes, etc., y a los que afirmaron algo así como un Dios *en general*. —No se trata de lo que *en sí* se contenga en un objeto, sino de aquello que para la conciencia haya *surgido* del objeto. Si se deja que sea válido intercambiar esas determinaciones, resultará entonces que cualquier intuición sensible, aun la más común, será religión, porque en todos los casos en cada una de esas intuiciones, como también en todo lo espiritual, se contiene *en sí* aquel principio que desarrollado y purificado se eleva hasta la religión. Pero una cosa es *ser capaz* de religión (y aquel *en-sí* expresa la capacidad y la posibilidad) y otra el *tener* religión. Así, en los tiempos modernos, ha habido viajeros (p. e. los capitanes *Ross* y *Parry*) que han dado con pueblos (esquimales) en los que no reconocieron ninguna religión aunque algo parecido a religión sí podía encontrarse [en ellos], como ocurre en los *hechiceros* africanos (a los que Herodoto llamó «goetas»). Desde otro punto de vista completamente distinto, un inglés que pasó los primeros meses del último año santo en Roma, cuando describe sus impresiones de viaje dice de los modernos *romanos* que el vulgo es beato, pero los que saben leer y escribir son todos ateos. —La acusación de ateísmo, por otra parte, se ha hecho menos frecuente en nuestros tiempos,

sobre todo porque el contenido y la exigencia de religión se ha reducido a un mínimo (Cfr. § 73). <<

[238] § 71 N. Según BL, Hegel en su nota, cuando alude a que los atenienses tenían por ateos a aquellos poetas y filósofos que consideraban que Zeus y otros dioses eran nubes, está pensando en *Las Nubes* de Aristófanes y en la acusación de Meleto contra Sócrates según la refiere Platón en *Apología* 24 b, c; 26a-27a. —La mención de los viajeros Ross y Parry alude a Ross, John, *A voyage of discovery… for the purpose of exploring Baffin's Bay and inquiring into the probability of a north-west passage*. Londres, 1819, p. 128; la traducción alemana se había publicado en Leipzig en 1820. Véase también el comienzo de la sexta lección *Sobre las pruebas de la existencia de Dios* (*Wk* 17, 387). —En cuanto a los hechiceros llamados *goetas*, el lugar se encuentra en Herodoto II 33, 1. Hablando de una expedición al interior de África se lee allí que «los humanos hasta los que llegaron eran todos hechiceros o *goetas*». Véase también el lugar citado de las *Lecciones* (NP). —Sobre las creencias de los modernos romanos, véase el artículo del *Morning Chronicle* del 16-111-1825, extractado por Hegel (NP). <<

[239] § 73 N. Cita del Nuevo Testamento, *Hechos de los Apóstoles* 17, 23 (NP). <<

[240] § 76. Véase el § 26 (VA). <<

[241] § 76. Descartes, *Principia philosophiae* I, 9: *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis comáis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*. Traducido: «Con el nombre de pensamiento entiendo todo aquello que se hace consciente en nosotros, en tanto de ello hay conciencia en nosotros». *Oeuvres* VIII, 7 (NP). <<

[*] [Nota de Hegel.] Descartes, Princ. phil. I, 15, dice: *«magis hoc (ens summe perfectum cxistere) credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat;… intclliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potcst non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur»*. Un giro que se siga de estas expresiones y que suene a mediación o demostración no añade nada a este primer fundamento. —En Spinoza ocurre exactamente lo mismo, a saber, que la *esencia* de Dios, eso es, su representación abstracta, incluye en ella misma la existencia. [En efecto,] la primera definición de Spinoza es la de «causa sui», algo «*cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*». La inseparabilidad del concepto respecto del ser es la determinación básica [por lo tanto] y la presuposición. ¿Pero qué concepto es ése al que se le atribuye la inseparabilidad respecto del ser? No es el concepto de las cosas *finitas*, pues éstas son precisamente aquellas cuya existencia es *contingente* y creada. —El hecho de que en Spinoza la proposición 11.ª (que Dios existe necesariamente) venga seguida de una prueba, al igual que la proposición 20.ª (que la existencia de Dios y su esencia son lo mismo) es el formalismo superfluo del demostrar. Dios es la sustancia (y precisamente la única); ahora bien, la sustancia es *«.causa sui»; por tanto*, Dios existe necesariamente. [Esta prueba] no significa otra cosa que Dios es aquello cuyo concepto y ser son inseparables. <<

[242] § 76. El texto de Descartes que abre la nota de Hegel se encuentra en *Oeuvres* VIII, 10. Sin embargo, el texto latino tal como lo cita Hegel es un arreglo del original. Traduciendo la «versión» de Hegel tenemos: «Más lo *creerá* (que el ente sumamente perfecto existe), si atiende a que no encuentra en sí mismo la idea de ninguna otra cosa en la cual advierta que en ella se contiene del mismo modo la existencia necesaria;… éste entenderá que aquella idea muestra una naturaleza verdadera e inmutable y que *no puede no existir*, ya que la existencia necesaria se contiene en ella». A continuación, Hegel prosigue su nota mostrando que también Spinoza profesa la inseparabilidad de concepto y ser en el caso de Dios. La definición primera que Hegel cita pertenece a la I Parte de la *Etica*, y dice literalmente: «*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuis natura non potest concipi nisi existens*». O sea: «Por causa de sí entiendo aquello *cuya esencia* implica la existencia; o sea, aquello cuya *naturaleza no se puede concebir* sino como existente». La proposición XI de la primera parte de la *Ética* dice: «*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.*» Es decir, «Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita, existe necesariamente». Y por último, la proposición XX de la primera parte dice: «*Dei existentia, eiusque essentia unum et idem sunt.*» O sea: «La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo» (VA). <<

[*] [Nota de Hegel.] *Anselmo*, por el contrario, dice: «Negligentiae *mihi videtur, sipostquam confirmati sumus in fide, non* studemus, *quod* crecí i mus, *intelligere*». (Tract. Cur Deus homo.) Anselmo en este lugar encuentra en el contenido concreto de la doctrina cristiana una difícil tarea, cosa bien distinta de lo que lleva consigo esa fe moderna. <<

[243] § 77. El lugar citado se encuentra al principio del tratado de Anselmo (I, 1) (NP). Según BL, Hegel cita la edición de París del año 1721, p. 75. Deja sin traducir el texto latino, el cual dice: «A mí me parece *negligente* que, después de haber sido confirmados en la fe, no nos *apliquemos* a *entender* lo que *creemos*» (VA). <<

[244] § 78 N. En el § siguiente (BL). <<

[245] § 78 N. Se ratifica aquí el resultado de la introducción (§ 17): El comienzo subjetivo de la filosofía es el acto libre de quien se decide a pensar sin presupuestos ni prejuicios. La raigambre kantiana («¡atrévete a pensar!») y, sobre todo, fichteana de la postura de Hegel la subraya Werder, Karl, *Logik. Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, cap. I. Berlin, 1841. Reimpreso en Hildesheim, 1977 (VA). <<

[246] § 79 N. En el original de *ENC C* se lee «no son tratados en verdad». Preferimos, con NP, «en su verdad», tal como se lee en ENC *A* y *ENC B* (VA). <<

[247] § 83. *in seinem entwickeltem Bei-sich-sein*. Para la traducción de *bei sich* véase la ne 101. *Entwickeln* (desarrollar), como también *Reflexión* y *Schein* en II (traducido este último por «aparencia», véase ne 295) son tecnicismos que aquí se anticipan. Su sentido preciso se expondrá luego (SS 112-114, 161 y 240). Obsérvese que la «o» en cada una de las tres partes en que el texto divide la lógica (un guión en el original) explícita y desarrolla por adelantado la equivalencia entre ser y concepto solamente en sí con la que se abre el § siguiente (VA). <<

[248] § 84. *seiende Bestimmungen*. Traduciremos siempre así *seiend* porque se trata del participio activo del verbo *sein* (ser) usado como adjetivo, uso que no se da en nuestra lengua. Cuando el participio se sustantiviza, se escribe *das Seiende* y es entonces *lo ente* o, si se quiere, *el ente* de la metafísica clásica. Por lo que se refiere a la determinación más precisa de la relación de alteridad que enlaza las determinaciones que-están-siendo (que se dan a modo de entes, podríamos decir), o sea, la relación que guardan entre sí las categorías que se estudiarán en la lógica del ser, hay que recordar primeramente el carácter dialéctico general de la relación (la negación es el motor del proceso deductivo: § 81, final de la N), pero además hay que decir, como anticipo del despliegue futuro, que aquí, en la lógica del ser, el proceso consistirá en un pasar, transitar o traspasar a otro (*Übergehen in Anderes*, ¡acusativo!, cfr. § 240), lo cual significa que en las transiciones interiores a la lógica del ser, se retendrá como inmediata la alteridad de cada categoría respecto de la siguiente (una *no es* la otra). Sin embargo, aunque la alteridad se mantendrá a lo largo de toda la lógica, esa alteridad se modificará a medida que se vaya cargando de identidad diferenciada a partir de la lógica de la esencia (uno aparece en otro) hasta llegar a la lógica del concepto (en la que uno no es lo otro, pero *sí* lo es, porque lo *manifiesta* como idéntico a su manifestación; cfr. §§ 161 y 240) (VA). <<

[249] § 85. *ein gemeinter Gedanke*. La traducción más literal sería «un pensamiento opinado», pero tal versión velaría el sentido de la expresión para el lector no familiarizado con la doctrina hegeliana sobre la opinión. Ésta no se sitúa al margen de la ciencia, sino que es su germen. La ciencia no destruye el contenido de la opinión, sino que lo desarrolla y cambia su forma. Al decir por tanto «lo absoluto», queda mentado, indicado o supuesto algo que de suyo es pensamiento, pero que no lo será plenamente hasta que despliegue sus automediaciones y quede dicho en la forma entera de la racionalidad, es decir, como triple silogismo. En este mismo sentido se dice en § 87 N 1) y § 88 N 1) que la distinción entre ser y nada es «mera opinión», o sea, mención o indicación cuya verdad epistémica será que la idea es proceso eterno y que el espíritu es vida (VA). <<

[250] § 86 N. Respecto de la fórmula de Fichte yo = yo para el primer principio, simplemente incondicionado de su doctrina de la ciencia puede verse p. e. la *Grundlage* (o *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*) de 1794, 7 s. y 25. En la *Gesamtausgabe*, vol. 2, pp. 257 y 269. También, p. e., p. 171 (BL). <<

[251] § 86 N. Véase Schelling, *Darstellung tneines Systems der Philosophie* (*Exposición de mi sistema de la filosofía*) 1, § 1: «Explicación. Llamo *razón* a la razón absoluta, o sea, a la razón en tanto es pensada como indiferencia total de lo subjetivo y lo objetivo».— 4, § 4. «La ley suprema para el ser de la razón, y puesto que fuera de la razón nada hay, […] para todo ser (en tanto es concebido en la razón), es la ley de la identidad, ley que en relación con todo ser se expresa por A = A» (*Werke* vol. 4, pp. 114 y 116) (BL). <<

[252] § 86 N. Sobre el uso de la expresión «intuición intelectual», véase la recensión que había hecho Fichte (aparecida anónimamente en 1792) de *Aenesidemus o sobre los fundamentos de la filosofía elemental impartida por el Sr. Prof. Reinhold en Jena* de Gottlob Ernst Schulze (también anónimo). La recensión de Fichte apareció en la *Allgemeine LiteraturZeitung*, Jena 1794, n.º 47 (especialmente p. 374), n.º 48 (especialmente p. 381) y n.º 49 (especialmente p. 387). En la edición de las obras de Fichte, *Werke*, vol. 2, pp. 48, 57 y 65. Por lo que respecta a la referencia que hace Hegel, éste compendia varias cosas. En la p. 14 de la *Grundlage* p. e. escribe Fichte: «Si además abstraemos de todos los juicios como acciones determinadas y atendemos solamente al modo de actuar del espíritu humano en general, modo dado por aquella forma, tenemos entonces la categoría de la realidad. Todo aquello sobre lo cual sea aplicable la proposición A = A, en tanto ésta le sea aplicable, tiene realidad, Aquello que ha sido puesto por el mero poner cualquier cosa (puesta en el yo) es en él realidad, es su esencia.» *Werke*, vol. 2, p. 261 (BL). <<

[253] § 86 N. Véase la exposición de los eleatas y de Parménides en especial en *FIL* (BL). (*Wk* 18, 275 ss.; WR I, 219 ss.) Sobre Parménides en especial, allí mismo pp. 284 ss.; WR 228 ss. <<

[254] § 86 N. *Inbegriff aller Realitäten*. La expresión alemana traduce la correspondiente latina *omnitudo realitatis*, común en la metafísica moderna incluido Kant. De manera semejante tres líneas más abajo *das Allerrealste*, lo más real de todo, traduce *ens realissimum* y por ello lo hemos vertido al castellano como el «ente realísimo» para retener la expresión tradicional (VA). BL remiten aquí a la *Cr. r. pura*, «Sobre el ideal trascendental», B 605, 607, 610. <<

[255] § 86 N. «El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad en todo lo real, del ser en todo existir, enteramente sin individualidad y simplemente infinito»: Jacobi, *Sobre la doctrina de Spinoza*, 2.ª edic., p. 61. En el anexo VII de ese libro (*ibíd*. p. 398) se repite la misma frase (véase *Jacobis Werke*, vol. IV, sección 1.ª, p. 87 y sección 2.ª, p. 127) (NP y BL). <<

[256] § 87 N. *das höchste Wesen* traduce la expresión latina *ens supremum*. No hay que traducir, por tanto, en este caso, *Wesen* por «esencia» (VA). <<

[257] § 87 N. Esta afirmación, que puede parecer sorprendente, lo es menos si se entiende que libertad significa ausencia de determinación previa o de predeterminación. Pero además, en Hegel, esa afirmación implica que el fundamento *(Grund)* de lo fundado es abismático *(Abgrund)* (VA). <<

[258] § 88 N. Véase § 239 N (VA). <<

[259] § 88 N. En la famosa conversación entre Jacobí y Lessing a propósito de Spinoza, Jacobi había sostenido que el espíritu del spinozismo era precisamente «el antiquísimo *a nihilo nihil fit*» (véase en Lessing G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu. 2.ª edic., Barcelona, Anthropos, 1990, p. 403). Hegel acepta que un principio así, corrientemente atribuido al parmenidismo, excluiría de raíz toda forma de devenir y conduciría de suyo al panteísmo, pero no acepta de Jacobi que una tesis tal deba atribuirse a Spinoza (VA), <<

[260] § 88 N. Según BL, Hegel piensa aquí en Jenófanes, Zenón y Anaxágoras en dependencia del escrito *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, entonces falsamente atribuido a Aristóteles. Véase *FIL* (*Wk* 18, 279 ss.; *WR* I, 224 ss.) donde Hegel advierte que ese escrito tiene lagunas y está muy corrompido. En la nota de BL pueden verse varios textos al respecto, así como la atribución a Meliso de alguno de estos textos (VA). <<

[261] § 88 N. Véase p. e. Jacobi, *Von den gottlichen Dinge*, p, 32 s.: «El ser humano tiene solamente esta elección: o deducirlo todo desde uno o deducirlo desde nada. A la nada le anteponemos lo uno y le damos el nombre de Dios porque este uno ha de ser necesariamente único o lo mismo volvería a ser, bajo otro nombre, una nada universal; [sería] aquel esencialmente indeterminado que sin embargo lo determina todo, [sería] aquel absurdo del infinito de Platón puramente otro y otro, todo y no uno, algo claramente imposible, algo menos que nada» (BL). <<

[262] §§ 89-95. *Dasein*. El significado preciso que Hegel otorga a este término se lee al comienzo del § 90 (ser con una determinidad). Traducimos por «existencia» porque ése es el sentido más obvio e inmediato del término alemán. Tanto los alemanes como nosotros, cuando queremos decir que algo se da realmente, decimos que existe. Por otro lado, procediendo así, queremos huir de la traducción de *Dasein* por «ser-ahí» porque la palabra se convierte entonces en un cultismo (adoptado también por las traducciones francesas, *être-là)* que implica una cierta inyección (¡o retroyección!) de heideggerismo en Hegel. Sin embargo, siendo también verdad que el sentido corriente de *Dasein* comprende el sentido de «darse», de «estar aquí» o «hacerse presente», como se ve en la expresión tan corriente en alemán *Ich bin da!* (estoy aquí), no rehuiremos «estar aquí o ahí» cuando el sentido lo pida. En cualquier caso, véase la presencia de la categoría *Dasein* en la tabla kantiana (A 80 B 106) opuesta a *Nichtsein y* ambas como las propias de los juicios asertóricos afirmativos y negativos, respectivamente (A 70 B 95). —Otra cosa muy distinta es la categoría *Existenz* que encontraremos más adelante (§ 122 ss. y ne 315) (VA). <<

[263] § 89 N. En este pasaje puede observarse que la contradicción hegeliana no es formal y no entra en conflicto, por tanto, con el principio «más firme» de Aristóteles. La contradicción de la que habla Hegel no se inserta en un punto o momento lógico («al mismo tiempo y bajo el mismo respecto»), sino en un proceso real. Más exactamente: la contradicción se da tan sólo entre dos momentos lógicamente distintos de un proceso. Ponerse la contradicción equivale a ponerse la tensión entre los dos momentos e iniciar el movimiento; la contradicción puesta se refiere ya al contenido en proceso y éste la contiene «extendida», no puesta en el mismo punto lógico, si quiere decirse así (VA). <<

[264] § 89 N. Seguimos a NP quien prefiere *Gegenstand* (objeto) tal como se lee en *ENC A* y *ENC B*, en vez de *Gegensatz* (contraposición) que es lo que se lee en *ENC C* (VA). <<

[265] § 89 N. Aristóteles, *Física* VI, 9, 239 b 9 y ss.; Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zenon A 25-28 (NP). Véase también la extensa exposición de Hegel en *FIL (BL) (Wk* 18, 295 ss.; WR*1, 241* ss.). <<

[266] § 91. Hegel recoge aquí muy condensadamente la parte más elemental de la doctrina contenida en el *Sofista* (241 ss.) con la que Platón llevaba a cabo el parricidio ritual de Parménides: el no-ser es ser-otro. La doctrina más compleja del mismo diálogo sobre la mutua inmanencia de identidad y diferencia encontrará su lugar sistemático en la lógica de la esencia (§§ 115-120) (VA). <<

[267] § 91. *An-sich-sein*. La traducción de *an sich* por «en sí» es inevitable, aunque plantea dificultades. La mayor de ellas surge de la expresión *in sich*, frecuente también en el texto hegeliano y que debiera traducirse igualmente por «en sí». Sin embargo, interpretando que la preposición *in* expresa verdadera interioridad o inmanencia, cosa que no ocurre con *an*, hemos optado por traducir *in sich* por «dentro de sí» (o «hacia dentro de *sí*», cuando se trata de un acusativo), reservando «en sí» para *an sich*. En cuanto al sentido, hay que retener sobre todo que esta expresión indica la pura y simple referencia de una determinación a sí misma en oposición a la referencia a otra determinación. Sin embargo, no se puede prescindir de la explicación que Hegel ofrece en *FIL* (*Wk* 19, 154 ss.; *WR* II, 256 ss.) según la cual «en sí» se equipara a la 5wa|iti; aristotélica: potencia o disposición que en cuanto objetiva debe completarse con el acto, o «ser para sí». Véase ne 278 (VA). <<

[268] § 92. *eins mit dem Sein*. Traducimos *según* nuestro modo de hablar aunque en el texto no aparece la palabra «cosa» (VA). <<

[269] § 92. *veränderlich*. Traducimos por «mutable» porque así acostumbramos a expresar en castellano la atribución a lo finito de su posibilidad de cambiar en oposición a la inmutabilidad generalmente atribuida a lo infinito. El lector, sin embargo, debe advertir que el término alemán expresa el parentesco entre cambiar y devenir *otro*, lo cual facilita el paso al § siguiente. No hemos traducido por «alterable» porque con esta palabra nosotros más bien expresamos *que* algo abandonado a sí mismo se echa a perder (VA). <<

[270] § 95. La verdadera infinitud no es cuantitativa, sino cualitativa. Consiste en la autorreferencia que pone y supera la alteridad, es decir, la finitud, y de esta manera se cumple como autorreferencia infinita, no como simple progresión hacia lo infinito o «deber ser», es decir, hacia «un otro» exterior e inalcanzable de suyo. Lo que hay que hacer, se hace. La mala infinitud, por el contrario, perpetúa la oposición entre lo que debe ser y lo que efectivamente llega a ser, como se ha mostrado en el § anterior. En esta diversidad de las dos infinitudes basa Hegel su crítica constante al moralismo (no a la moral) sembrado por Kant. En las líneas finales de la N a este §, Hegel dirá de la verdadera infinitud que es el concepto básico o fundamental *(Grundbegriff)* de la filosofía. Cfr. *Tesis de habilitación* 6: «La idea es síntesis de finito e infinito» (*Wk*, 2, 533) (VA). <<

[271] § 95. *was verändert wird*. También «lo que se muda» o «cambia», pero no «lo que se altera», por lo dicho en la ne 269 (VA). <<

[272] § 95. Con el ser-para-sí se cierra el primer círculo de automediación infinita del ser. Este círculo actual explícita el devenir del § 88. Para el sentido de «para sí», véase la ne 278 (VA). <<

[273] § 95 N. Esta crítica al dualismo en general se refiere en primer término a Kant (véase § 60 N), pero alcanza a todas las formas de religiosidad que se instalan en la afirmación de la «trascendencia divina». Esta crítica, sin embargo, no lleva aparejada ni la confusión de finito e infinito, ni la simetría entre ellos, como se explica en el párrafo siguiente de la misma N (VA). <<

[274] § 95 N. Platón. *Filebo*, 23 ss. (NP). <<

[275] § 95 N. Véase § 88 N (BL). <<

[276] § 95 N. Es decir, su irrealidad (VA). <<

[277] § 95 N. Probable alusión a Kant (*Cr. r. pura*, «El ideal de la razón pura», A 567 ss., B 595 ss.) (VA) <<

[278] § 96. *Fürsichsein*. Preferimos «para sí» para traducir *für sich*, aunque las versiones castellanas de la *LOG* (Mondolfo) y de la *FDD* (Vermal; Barcelona, EDHASA, 1988) traducen «por *sí*». Lo hacemos en primer lugar porque *für*, mientras no se den razones muy poderosas en contra, equivale a «para». «Para sí», además, expresa mucho mejor la autorreferencia que Hegel consigna en el § como definitoria de este concepto. Por último, la equiparación del «para *sí*» con el acto aristotélico, y por tanto con la ἐντελεχεια o perfección con la que se cumple la finalidad interna, según la explicación del propio Hegel en *FIL (Wk* 19, 154 ss.; *WR* II, 256 ss.), aconsejan adoptar la preposición «para». La opción «por», sin embargo, no carece de razones. En efecto, si el conjunto «en y para sí» procede del *in se et per se* latino (defínitorio de la sustancia en la escolástica) y éste a su vez del καθ᾽αντό clásico (*secundum se*, de suyo o de por sí) y si *an-und-für-sich* ha de indicar la plena actualidad y autosuficiencia que se atribuye a la sustancia, puede entonces argumentarse que el *für* alemán traduce el *per* latino, preposición que pediría entonces el «por» castellano. Obsérvese el uso de esta expresión en la traducción del texto de Aristóteles con el que concluye la *ENC* en la ne 925. De todas maneras, también parece que aparte de su uso técnico, *für sích* se usa por Hegel en prólogos y notas en sentido coloquial. En estos casos lo hemos traducido por «de suyo» o «de por sí» (VA). <<

[279] 98 N. Véase el elogio del atomismo y, en concreto, de Leucipo en *FIL Wk* 18, 354 ss.; WR, 1278 ss. En ambos lugares se hace patente que esta lógica de la multiplicación de los unos que son cada uno para sí, con su repulsión y atracción mutuas, le interesa más a Hegel como lógica de la relación entre los individuos humanos que como lógica de los indivisibles materiales (átomo significa lo mismo que individuo, advierte Hegel). Es en esta lógica donde Hegel funda su concepción del espíritu como intersubjetividad y su polémica contra la doctrina moderna del pacto social (VA). <<

[280] § 98 N. Véanse los lugares citados en las nnee 451 y 452 (NP). <<

[281] § 99 N. BL refieren esta expresión a Schelling. Véase el l. c. en la ne 251. <<

[282] § 100 N. Otro caso de multiplicación por repetición del mismo todo *y no* por partición. Cfr. la ne 111 (VA). <<

[283] § 100 N. Véase *FIL* en *Wk* 18, 304-318; *WR* I, 245-257 (VA). <<

[284] § 102. *Zahl* es número en sentido genérico. *Anzahl* es el número que expresa cuántas unidades contiene en concreto o número ya contado (VA).
<<

[285] § 102 N. Esta N, como sucinta filosofía de la aritmética, aristotélicamente fundada en la categoría cantidad, se completa con la N al § 259. La fundamentación filosófica de la matemática en general, y especialmente la fundamentación kantiana de la aritmética a partir de la intuición pura del tiempo, se tratan allí con más generalidad y amplitud, precisamente al final del estudio del tiempo (VA). <<

[286] § 103 N. En *ENC C* se lee «en cuanto tal». Seguimos el criterio de NP que prefiere aquí el plural que figura en *ENC A* y *ENC B* (VA). <<

[287] § 104. Es decir, en el no estar mediado o inmediatez (VA). <<

[288] § 104 N. La palabra de Zenón ha sido transmitida en el comentario de Simplicio a la física de Aristóteles: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. ed. Acad. berol. volumen IX, Berlín, 1882, p. 141. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zenon B 1. Véase también *FIL* (*Wk* 18, 295 ss., especialmente 304-305; *WR* I, 241 ss., espec. 246) (NP). <<

[289] § 106. *Gleichgültigkeit*. Por la composición de la palabra, ésta debiera verterse por equivalencia, pero su sentido en este lugar creemos que se adapta mejor al uso castellano en frases del tipo «me es igual», «me da lo mismo» o «me es indiferente». Adviértase de todas maneras que el texto no dice *Indifferenz*. Véase la ne 390 (VA). <<

[290] § 109. Es decir, rebosar (VA). <<

[291] § 110. Aquí se cierra el círculo de la medida. El repaso rememorativo que se hace en el § siguiente muestra que ese cierre concluye no sólo la medida, sino que englobando ésta a cantidad y calidad, su conclusión es la de todo el despliegue del ser. La negación global de esa primera esfera retornada a su punto inicial constituye la transición a la segunda esfera, es decir, a la esencia (VA). <<

[292] § 112. *gesetzt*. El verbo *setzen* lo traduzco generalmente por «poner», ya que así se suele verter este tecnicismo tan propio de las filosofías idealistas. No evitaremos, sin embargo, «sentar» o incluso «dejar sentado», siempre de acuerdo con los matices del pasaje y nuestros usos lingüísticos, pero el lector deberá recordar que se trata de un solo término en el original. —La «posición» como característica de toda la esfera de la esencia se entiende como una determinación intermedia entre la inmediatez del ser, en la cual el concepto o racionalidad del ser no aparece aún en cuanto tal, y la manifestación plena de la racionalidad en que consistirá la mediación perfecta del concepto (tercera sección de la lógica). Por su carácter intermedio, las determinidades propias de la esfera de la esencia se presentan como parejas correlativas: esencia/ser, ponente/puesto, fundamento/fundado, lo que aparece en el fenómeno/el fenómeno mismo, esencia/existencia, etc. La relación entre los dos términos de estas parejas se declara como reflejo o aparencia en general y también como reflexión o bucle. De ahí resulta que la esencia viene a conferir volumen o profundidad al ser en tanto despliega la simple referencia a sí que ya constituye al ser, pero que ahora se muda en movimiento reflexivo, propio de esta espera. Un movimiento que ya no va de una a otra determinidad, horizontalmente, sino que va de dentro afuera, y viceversa. La superficialidad del ser en su presentación inmediata ha cobrado relieve o volumen en virtud del brillo o resplandor que despide. Tal volumen, sin embargo, no es todavía la interioridad perfecta propia de la subjetividad del concepto, pero el camino hacia ella vendrá marcado por un aumento progresivo de la densidad ontológica del reflejo (que primero parece § 112, después aparece § 131 y finalmente se manifiesta § 142); esta mayor entidad del destello no significará, sin embargo, en el tercer peldaño un mayor alejamiento de la manifestación respecto de lo manifestado, sino que acarreará una mayor identificación del reflejo objetivado con aquello que se refleja en él (véase fin § 142 N). Para la caracterización global de la esencia, véase también § 65 N y § 3 (VA). <<

[293] § 112. *in sich*. Interpreto que aquí se trata de un *in* con acusativo y, por tanto, que indica dirección hacia dentro. La interpretación sólo puedo basarla en el sentido del pasaje, puesto que gramaticalmente podría tratarse igualmente de un *in* con dativo y entonces sería equivalente a «dentro de sí», estáticamente, como yo mismo traduzco al fin del parágrafo. En cualquier caso, la reflexión significa siempre un cierto proceso circular de salida-desde y regreso-a, cosa que se confirma en este mismo parágrafo con un *auf sich y auf Anderes,* el segundo de los cuales está ciertamente en acusativo. Igualmente en la nota de este mismo parágrafo se encuentran otros dos *in sich*, cuyo sentido direccional queda indicado por el verbo «ir» al cual determinan. Y sobre todo es claro el acusativo, a pesar de la ambigüedad gramatical, en el § 121 donde se lee *Reflexion-in-sich* en paralelo con *Reflexion-in-Anderes*. En general, traduzco la preposición *in* de la expresión *in sich* por «dentro de» para evitar la confusión con el tecnicismo *an sich* que no puede dejar de traducirse por «en sí» (véase ne 267) (VA). <<

[294] § 112. O plenamente actualizado como presencia transparente de todas sus determinaciones. Cfr. §§ 163 y 164 (VA). <<

[295] § 112. *Scheinen in sich selhst. Scheinen* no sólo significa «parecer», sino también brillar o resplandecer, del mismo modo que el sustantivo *Schein* no sólo equivale a «apariencia» (según el diccionario), sino también a «brillo», «destello» o «resplandor». La enojosa dificultad de traducción de este parágrafo juntamente con el § 131 procede básicamente de que el castellano actual ha perdido un uso neutro de «parecer» y «parecido» que no implique sentido peyorativo o de engaño («parece, *pero no* es») y sea sencillamente el término más genérico de todo el campo semántico de φαινειν y *parere*, el cual abarca multitud de compuestos como aparecer, comparecer, desaparecer, etc. Este sentido genérico y no peyorativo se conserva en locuciones, hoy anticuadas, del tipo «el sol pareció entre nubes», «X pareció en casa a las dos de la madrugada» o «Z pareció ante el juez» citadas por María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1987. El traductor cree que no queda más remedio que restaurar ese uso porque su pérdida es empobrecimiento y porque el término se necesita precisamente *para este sentido* neutro y genérico. Por ello traducimos *Schein* por «aparencia» (y no por «apariencia») y *scheinen* por «parecer». Y que no sirve «aparecer» y derivados se ve claro en el § 131, porque allí hay que disponer de «aparecer» y «aparición» para las determinidades propias de la sección B de esta esfera. El lector deberá entender, por tanto, que «parecer» y «aparencia» no implican ningún sentido peyorativo y deberán leerse como algo próximo a «dejarse ver» e incluso a «expresarse». Véase también el § 240 donde la forma abstracta del avanzar en el interior de la esfera de la esencia se describe como «parecer en lo contrapuesto».

Lo dicho respecto del campo semántico a que nos remite todo el tratado hegeliano de esencia pone en la pista de su interpretación. La lógica de la esencia es autocrítica en tanto examina aparencias para establecer su racionalidad o verdad, es decir, su carácter apofántico o revelador. Esta lógica culmina así en el concepto de *Wirklichkeit* o realidad efectiva (§ 142) como aquella realidad que por su eficacia se revela como actualidad de un concepto o como racionalidad realizada.

La referencia global de la lógica de la esencia a Kant es clara. Véase en efecto en la *Cr. r. pura* desde las páginas A 235 B 294 hasta A 293 B 349: distinción entre fenómeno y número, ambigüedad de los conceptos de la reflexión, identidad y diversidad, interior y exterior, hasta la definición kantiana de la dialéctica trascendental como *Logik des Scheins*, es decir, como lógica de la apariencia (¡no de la ilusión!) porque la apariencia no es engaño, *Täuschung*, aunque puede engendrarlo. Después de estudiar lo que Kant llama «conceptos de la reflexión», Hegel a partir del § 150 da un segundo repaso a la tabla kantiana de las categorías del entendimiento para estudiar los grupos 3 y 4. Cabe decir, por tanto, que la lógica hegeliana de la esencia es la crítica a la crítica; una crítica que no aspira a hacerla el individuo Hegel, sino que éste pretende transmitirnos las claves de la autocrítica que se hace la realidad misma al desgranar la pluralidad de sus fenómenos o manifestaciones más o menos duraderos y poderosos. Por ello, porque la crítica kantiana era por su parte una crítica a la «intelectualización de los fenómenos» operada por Leibniz (A 271, B 327), la crítica a la crítica viene a significar ahora una cierta rehabilitación de Leibniz, aunque éste —cree Hegel— haya desarrollado la contradicción sin resolverla adecuadamente (§ 194 N).

En referencia histórica más lejana puede decirse que la lógica de la esencia avanza desde el reflejo deficiente de la inteligibilidad separada en el mundo sensible, propia del platonismo, hasta la inteligibilidad aristotélica de lo sensible (inteligibilidad en potencia o «en-sí»). Bajo esta perspectiva podría decirse, en fin, que si Hegel nació de Platón y de Kant, la lógica de la esencia repite el parricidio propio de toda filosofía auténtica (VA). <<

[296] § 112 N. Véase § 86 N (VA). <<

[297] § 112 N. *Wesen*. Aquí se impone la traducción por «esencia». Se explica, de paso, por qué tratándose de lo absoluto se dice *das höchste Wesen* como equivalente alemán del *ens supremum*, a saber, porque esta noción es producto de una abstracción que entiende quedarse con lo permanente o esencial. Cfr. ne 256 (VA). <<

[298] § 113. Referencia a sí que sólo será concreta en la esfera del concepto donde encontraremos la interioridad entendida ya como subjetividad (VA).
<<

[299] § 113 N. Véase *Tesis de habilitación* 1 *[Wk* 2, 533) y aquí, en la *ENC* misma, el § 48 con su N (VA). <<

[300] § 114. Virtual o potencialmente. Véase ne 770 (VA). <<

[301] § 114 N. Tesis que podría llamarse «isologismo de las determinaciones». Del mismo modo que las distintas esferas son repetición de la misma idea «en otro elemento» o bajo otra determinación general (§ 19), las determinidades particulares que se despliegan en el interior de una esfera hay que identificarlas con (y diferenciarlas de) las determinidades que surgen en la siguiente esfera y que guardan paralelismo con las primeras. Se corresponden. Son las mismas transfiguradas. Reaparecen en un proceso ascensional que avanza hacia la conceptualidad explícita o racionalidad transparente que será propia de la lógica del concepto (VA). <<

[302] § 114 N. Traducimos *Dasein* por existencia y *Existenz* por EXISTENCIA, escrito en LETRA VERSALITA. Marcamos así, con una simple diferencia en el tipo de letra, la distinción entre los dos términos alemanes a los cuales Hegel da ciertamente un sentido distinto. Véase infra §§ 123 ss. y ne 315 (VA). <<

[303] §§ 115-130. *Existenz*, no *Dasein*. Véase la ne anterior (VA). <<

[304] §§ 115-122. Cfr. la ne 295. Es inequívoca la referencia de este pasaje al apéndice (y nota subsiguiente) titulado «Sobre la anfibología de los conceptos de la reflexión» que Kant sitúa al final de la Analítica trascendental en la *Cr. r. pura* (A 260 ss., B 316 ss.) (VA). <<

[305] § 115 N. *Grund*. Véanse los §§ 121 y 122 (BL). Cuando la necesidad del *Grund* o fundamento se exprese como principio (*Satz des Grundes*, § 121 N) tendremos el llamado «principio de razón suficiente». Véase la ne 314 (VA). <<

[306] § 115 N. Preferimos el texto de *ENC B*. En *ENC C* falta el verbo y se lee: *Todo idéntico consigo* (NP). <<

[307] § 115 N. BL citan un fragmento del índice de un manual de lógica del tiempo de Hegel como ejemplo de este modo de tratar la cuestión: Maaß, *Grundriß der Logik*, 8: Primera parte de la lógica./ La lógica pura./ Primer capítulo./ Doctrina elemental./ Leyes del pensamiento. <<

[308] §§ 116-120. Traduzco constantemente *unterscheiden* y *Unterscheidung* por «distinguir» y «distinción» y no por «diferenciar» y «diferencia», respectivamente, porque Hegel no usa como sinónimos *Unterscheidung* y *Differenz*. Nuestra traducción recurre por ello a términos más próximos a la rúbrica común a muchos tratados de la escolástica española *De unitate et distinctione entis*. Por lo que se refiere a *Differenz* (y *different*), y prescindiendo de la presencia de estos términos en el § 85, es fácil advertir que en la *ENC* en general se refieren a un modo cualificado de distinción que se caracteriza por la agresividad o tensión entre los distintos. Aparecen en contextos variados, pero nos parece que su sentido se hace muy claro cuando el texto habla de química: ácido y base son diferentes, no meramente distintos, porque se atacan para neutralizarse. Véanse los §§ 200 y 326 ss. p. e. y ne 390 (VA). <<

[309] § 116 N. Isología con las determinidades del § 92 (VA). <<

[310] § 117. Cfr. *Cr. r. pura*, A 262 B 318 (VA). <<

[311] § 117 N. Según BL, Hegel se refiere aquí a Leibniz: *Principios racionales de la naturaleza y de la gracia*, §§ 7 y 8, y a la *Monadología*, § 32. La referencia a la *Monadología*, sin embargo, parece inexacta puesto que su § 32 enuncia el principio de razón suficiente. Debe decir § 9 (como se lee en la nota de NP) aunque también es cierto que el principio de los indiscernibles lo deduce Leibniz del de razón suficiente. En *Monadología*, § 9, se lee: «*Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque*» (NP). «Es preciso incluso que cada mónada sea diferente de otra cualquiera. Pues nunca se dan en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro, y en donde no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca.» Traducción de Julián Velarde, Oviedo, 1981, p. 79. Véase allí mismo la nota (10) (VA). <<

[312] § 117 N. Interpreta Hegel que el llamado «principio de los indiscernibles» significa que la distinción entre individuo e individuo es formal e intrínseca, no material como en la escolástica. Eidética, podría decirse, y no hilética (VA). <<

[313] § 120. *zu Grunde gehett* es expresión que literalmente significa ir al fundamento, pero que se usa en sentido figurado para «volver allí de donde se vino», es decir, abajo. Equivale entonces a nuestro «irse a pique», hundirse o desaparecer. La expresión se repite en el § 142 (VA). <<

[314] § 121 N. Véase Piur, Paul, *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs*, Halle, 1903, p. 78: *Grund* = ratio. Según Wolff, «*Grund* es aquello mediante lo cual se puede entender que algo es». Sin embargo, el término compite, incluso en Wolff, con *raison*, forma francesa que hasta tal punto se había ya instalado en el alemán filosófico, que incluso el plural *Raisonen*, frecuente en Leibniz, es definitivamente adquirido por Wolff y consolidado además por la continua confrontación causa/*Grund*, por un lado, y *Grund!*consecuencia, por el otro. Varios compuestos con *Grund* que entonces empezaron a introducirse, como *Grundsatz* (principio), *Grundurteil*, *Grund des Widerspruches* (principio de contradicción), *Satz des zureichenden Grundes* (principio de razón suficiente) y otros parecidos, consolidaron el término definitivamente (VA). <<

[315] §§ 123 ss. *Dasein* es categoría del ser y expresa la existencia de un ser cualitativamente determinado que se nos da inmediatamente (§§ 89 ss.; ne 262). *Existenz* por su parte pertenece a la lógica de la esencia y es categoría relativa, contrapuesta a *Wesen* (esencia) y a *Grund* (fundamento) como podrá verse en los §§ ss. En un primer momento habíamos pensado verter *Existenz* por ex-sistencia o exsistencia para hacer presente en la escritura que la EXISTENCIA *sale* del fundamento (§ 122 N; *sistit ex)*, pero dada la frecuencia del término en toda la *ENC*, hemos optado por el tipo distinto de letra (EXISTENCIA) para no hacer demasiado cargante la lectura. Tenga en cuenta el lector, sin embargo, que *Dasein* y *Existenz* son categorías ontológicas: cada una en su «elemento» no significa lo mismo, pero se corresponden; en un cierto sentido son la misma determinidad recurriendo en planos determinantes distintos (VA). <<

[316] § 125 N. *das aufgehobene Sein*. Ser tiene aquí valor de sustantivo. Superándose atesora lo positivo de lo superado (VA). <<

[317] § 125 N. Obsérvese la indicación, que parece hecha de paso, de que el pretérito no se pierde para el espíritu, sino que éste lo retiene o atesora sin confundirlo consigo mismo. La indicación es de todas maneras significativa porque revela que en la mente de Hegel las determinaciones lógicas sólo se cumplen plenamente en lo espiritual, es decir, en lo humano histórico y no tanto en lo natural, porque lo natural es inteligible sólo en potencia y lo espiritual o humano lo es en acto (VA). <<

[318] § 126 N. *eins mit ihrem Sein*, formando una sola cosa con el ser de ellas. A partir de ahí el texto difiere en *ENC B*, *ENC C*, en la edición de los discípulos y en la de Lasson. Las variantes pueden verse en NP. Nuestra traducción sigue aquí a Lasson porque ofrece una interpretación plausible de este difícil texto, orientado a ofrecer una versión lógico-ontológica de las distintas «materias» que, según algunos autores de la época, componían la materia. Hegel explica que ese concepto es una cosificación a medias de las distintas propiedades de la cosa (VA). <<

[319] § 130. *Erscheinung*, como modo sustantivado de aparecer (*erscheinen*) es un modo de reflejo superior y más determinado que el simple *Schein* o aparencia, pero todavía inferior a la *Manifestation* que caracterizará a la realidad efectiva según el § 142. Esta gradación ascendente de toda la lógica de la esencia se enunciaba en la *LOG* (*Wk* 6, 16; Mondolfo, 341), como *scheinen*, *erscheinen*, *sich offenbaren*, pero la *ENC* cambia el tercer término por *manifeslieren*, probablemente para reservar *offenbaren y Offenbarung* (revelar, revelación) para los contextos en los que se alude directamente a la religión (§ 564). Véanse las nnee 295 y 319. En general, para *Erscheinung* preferimos «fenómeno» y no «aparición» para retener la convención ampliamente vigente y, sobre todo, porque esta convención facilita la lectura del texto de Hegel en relación con el de Kant (*Cr. r. pura*, A 235, B 294). Si en algún caso traducimos por «aparición» para retener el parentesco con aparencia o parecer añadimos entonces «fenoménica» para evitar equívocos (VA) <<

[320] § 130 N. Sobre la teoría de los poros, véanse también las NN a los §§ 276 y 389 (BL). <<

[321] § 130 N. Esta N con la que concluye toda la primera parte de la lógica de la esencia pone de manifiesto el carácter crítico de la «deducción» hegeliana de las categorías. La deducción hegeliana muestra cómo se ensamblan de por sí las determinaciones conceptuales, y es esta lógica interna a la secuencia de las categorías la que permite observar críticamente el funcionamiento de los «conceptos» usuales que Hegel llama constantemente representaciones. Éstas no son enteramente arbitrarias, pero la filosofía debe denunciar los disparates a que conduce su uso acrítico en el juzgar cotidiano (VA). <<

[322] § 131. Véase la ne 319 al § 130 (VA). <<

[323] § 132. *Der Eine Moment*. El momento uno, unido y unificador (VA).
<<

[324] §§ 135-141 y 150 ss. El par *Beziehung* - *Verhältnis* ofrece algunas dificultades de traducción. He sido constante en traducir *Beziehung* por «referencia» y *Verhältnis* por «relación» porque, aunque en el lenguaje corriente los dos términos son muchas veces equivalentes y ambos podrían traducirse por «relación», en Hegel no es así. El suele aprovecharse de la existencia de sinónimos para darles un sentido técnico distinto. En efecto, el uso que él hace de *Beziehung* es más bien genérico, mientras reserva *Verhältnis* para significar una categoría específica de la lógica de la esencia que se corresponde con el grupo de categorías que Kant pone bajo la rúbrica de *Relation (Cr. r. pura A* 70, B 96) y que luego, en el texto, llama *Verhältnis* (A 73, B 98). Hegel además, en el primer parágrafo destinado a definir la relación (§ 135), la caracteriza, en su primer momento, como relación todo-partes, mientras que las partes entre sí se refieren (*sich beziehen*) unas a otras. Conviene también advertir que la palabra *Verhältnis* es próxima por su construcción a la latina *habitudo*. Si pues la relación, según varios autores escolásticos, es una *habitudo ad*, y dado también que en alemán *sich verhalten* (comportarse) se corresponde con *se habere*, es lógico que *habitudo* se diga *Verhältnis* y este término se traduzca por relación (VA). <<

[325] § 136. En este parágrafo, verdadera *crux traductorum*, realiza Hegel su deducción interpretativa de la categoría «fuerza», de tanta importancia en la física newtoníana y en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de Kant (cap. II ss.). Hegel en *FIL* (*Wk* 20, 231; *WR* III, 338), además de llamar bárbaro a Newton y de explicar que éste «operaba con los conceptos como con cosas sensibles», dice: «Fue Newton quien más contribuyó a introducir en la física las determinaciones reflexivas acerca de las fuerzas; elevó la ciencia al punto de vista de la reflexión y proclamó las leyes de las fuerzas en vez de proclamar las leyes de los fenómenos.» Con la elaboración del concepto, Hegel se prepara la crítica que emprende en seguida, en la N a este mismo § , y que continuará luego, más en concreto, a propósito del uso de este concepto en la física moderna (§§ 261 N, 267 N, 319 N) (VA). <<

[326] § 136 N. Herder, Johann Gottfried, *Gott, Einige Gespräche*, Gotha, 1787. Segunda edición corregida con el título de *Gott. Einige Gespräche über Spinozas System; nebst Shaftesbury's Naturhymnus*, Gotha, 1800 (NP). BL refieren que esta segunda edición se encontraba en la biblioteca de Hegel. Incluyen en su nota la cita siguiente tomada de la p. 123: «Teofr.: —Así pues, según Spinoza, es esencial a Dios una fuerza de pensamiento infinita y originaria; de acuerdo con este sistema, no podemos dudar de la fuerza efectiva en él.» Y en la p. 125 s.: «Filolao: —[…] también poder y pensamiento se hacen así una sola cosa, pues el pensamiento es poder y precisamente el más perfecto y simplemente infinito, y ello porque él lo es todo en sí mismo y tiene todo lo que pertenece al poder infinito, fundado en sí mismo y que lo expresa a sí mismo. El nudo se ha soltado y el oro está ante mí. La "fuerza originaria y eterna", la fuerza de todas las fuerzas, es solamente una […]». <<

[327] § 139. *manifestiert*. Aparece aquí este término característico del tercer estadio de desarrollo del parecer y aparecer. Manifestar se asociará en seguida (§ 142) a la categoría *Wtrklichkeit* como este fenómeno que no es ya mera aparición, sino que manifiesta adecuadamente *su* propia esencia. Cfr. las nnee 319, 333 y 906 (VA). <<

[328] § 140. Parágrafo cargado de ironía especulativa. En él se pone de manifiesto la vaciedad de un pensamiento que viene a colocar la esencia inteligible de las cosas en algún lugar recóndito o lejano. La inteligibilidad está aquí, piensa Hegel, luce en las cosas logradas. Él pone aquí punto final a la metafísica espectral de los «pálidos reflejos». El parricidio aristotélico de Platón y, con él, la refutación hegeliana del criticismo kantiano, se han consumado (VA). <<

[*] [Nota de Hegel.] Cfr. Goethe, Pregón indignado en relación con la ciencia de la naturaleza, Vol. I, cuaderno 3.º,

«Hace ya sesenta años
que lo oigo y me *indigna*;
pero, por mucho que digan,
naturaleza a escondidas
no tiene nuez ni corteza,
porque ella lo es todo
a la vez, de una pieza.» <<

[329] § 140 N. NP y BL anotan al respecto: El verso muchas veces citado de Albrecht von Hallers se encuentra en el poema *Die Falschheit der menschlichen Tugenden* (1730) en: *Versuch schweizerischer Gedichte*, Bern, 1732. 11.ª edic. aumentada y mejorada, Bern, 1777. Los versos 289 ss. dicen así: «En el interior de la naturaleza no penetra ningún espíritu creador, / goza demasiado cuando se le muestra aún / la corteza exterior.» Por su parte, el poema de Goethe que cita Hegel en su nota a pie de página se encuentra en *Zur Morphologie*. Vol. 1.º, cuaderno 3.º. Stuttgart u. Tübingen, 1820, p. 304. Más tarde, en la recopilación *Gott und Welt*, Goethe cambió el título del poema por *Allerdings* y como subtítulo le puso la dedicatoria «Al físico». Hegel cambia el tenor literal y el sentido de ambos poemas porque interpreta *weis't* (muestra) como equivalente de *weißt* (sabe o conoce), equivalencia sólo posible leyendo el verso con mentalidad dialectal suaba. <<

[330] §§ 142-159. Véase el § 91. La diferenciación entre *Realität* y *Wirklichkeit* es esencial para la comprensión de la filosofía hegeliana y para entender el «estatalismo» de Hegel (cfr. § 6 N). En la segunda de estas categorías, Hegel entiende superar a Kant, en tanto en este mundo se dan realidades que son como deben ser; se adecúan a su propio concepto o esencia. Son fenómenos nouménicos, transparentes, si se quiere hablar así, o manifestativos de sí mismos; son realidades «en sí» (en sentido kantiano), también para nosotros. Nótese, sin embargo, que el uso de esta categoría la proyecta Hegel principalmente sobre realidades producidas por el ser humano (instituciones históricas, sociales, éticas) y no tanto sobre la naturaleza, porque ésta (dicho aristotélicamente) sólo es inteligible en potencia, mientras la obra humana, cuando se muestra como efectivamente racional, es inteligible en acto, es ἐνέργεια dotada de auténtico poder porque es producto de la libertad. Con la categoría *Wírklichkeít*, Hegel empieza a exponer su filosofía más propia, antes sólo preparada por la reelaboración crítica de categorías desde luego permanentes, pero procedentes de otras filosofías (VA). <<

[331] § 142 N. Véanse los §§ 86 ss. y §§ 123 ss. (BL). <<

[332] § 142 N. Véase el § 120 y la ne 313. El texto rememora las determinaciones ísólogas ya encontradas, marcando sin embargo el progreso realizado (VA). <<

[333] § 142 N. Adviértase que en esta unidad intrínseca de interior y exterior, de esencia y EX-SISTENCIA que constituye el acto o energía de lo efectivamente real *(wirklich)* y su permanencia efectiva, damos con una manifestación que *se* manifiesta a sí misma; un signo que se identifica con su significado. Tenemos así un signo *per identilatem* que no remite a un significado exterior a él mismo, sino que se hace transparente porque ofrece su significado *propio*, inmanente a él. Esta transparencia, a la que pueden buscársele antecedentes aristotélicos y teológico-cristianos (el Cristo transfigurado o glorificado manifiesta o revela *su* divinidad propia no exterior a él), anticipa ya la transparencia del concepto (§ 164 N) (VA). <<

[334] § 143. *Entwicklung* con valor de tecnicismo para significar el modo propio de avanzar del concepto, como se dirá más adelante en el § 161 (VA). <<

[335] § 143 N. *Cr. r. pura*, A 219, B 266 (NP). El texto de Kant citado por Hegel continúa así: «Cuando el concepto de una cosa ya está completo del todo, puedo entonces preguntar aún de este objeto si es meramente posible, o también real (*wirklich)* y, si es lo último, si es también necesario.» Obsérvese que ahora Hegel va a estudiar y reelaborar los grupos 3 y 4 (relación y modalidad; A 80, B 106) de las categorías del entendimiento tal como las había ofrecido Kant, después que los grupos 1 (cantidad) y 2 (cualidad) ya los ha tratado, en orden inverso al de Kant por cierto, en la lógica del ser. Pero adviértase que Kant estudiaba *todas* las categorías del entendimiento *antes* que los conceptos de la reflexión. Hegel contrariamente estudia los grupos 3 y 4 de las categorías kantianas *después* de las «determinaciones puras de la reflexión». Ha mostrado primero la mutua inmanencia de identidad y distinción y, sólo después de haber ganado el concepto de relación (encabezamiento del grupo 3) como unidad de lo distinto (cosa que impide de raíz cualquier dualismo; cfr. § 60 N), ha establecido el concepto tan suyo de realidad efectiva en la que quedan unidas realidad e inteligibilidad inmanente. Ahora, *desde esta realidad efectiva* (que es «cosa-en-sí» que se da a conocer en cuanto tal), reasume el tratado de las categorías del entendimiento empezando por el grupo 4 (modalidad), vacunado ya contra la parcelación kantiana. Y consiguientemente, encuentra en estas categorías sentido plenamente ontológico, contra lo que Kant había escrito en el texto citado por Hegel. Pasará luego al grupo 3 (relación) el cual culminará en el efecto recíproco (VA). <<

[336] § 144 *das unwesentlich Unmittelbare*. Esta expresión equivale, probablemente, a la *reale Wirklichkeit* de la *WL* (*Wk* 6, 202; Mondolfo, 480) que en la traducción de Mondolfo se vierte por «realidad actual» o «actualidad real». En virtud de mi interpretación, propongo para aquella expresión que no encuentro en la *ENC* «realidad efectiva inmediatamente real». Lo efectivamente real, en efecto, se aprehende inmediatamente como una realidad entre tantas, como *Realität* que simplemente está-siendo, antes de manifestarse como realidad efectiva esencial, lo cual implica aprehender su mediación intrínseca. Como inmediata, no se aprehende como necesaria, sino como contingente o inesencial. Véase ne 86 al § 6 (VA). <<

[337] § 146. *daseiende Äußerlichkeit*. Adviértase que la inmediatez con que se presenta la existencia de la realidad efectiva no se describe como EXISTENCIA, sino con el término correspondiente de la esfera del ser, marcada toda ella por la inmediatez (VA). <<

[338] § 147. NP pone en nota las cuatro variantes de este texto (*ENC B*, *ENC C*, discípulos y Lasson). *ENC B* no ofrece dificultades. Dice sencillamente: «Esta exterioridad así desarrollada como este círculo de las determinaciones, es en primer término la posibilidad real en general.» *ENC C* corrigió: «Esta exterioridad así desarrollada es un círculo de las determinaciones de la posibilidad y de la inmediata realidad efectiva, la mediación de ellas, una por la otra, la posibilidad real en general.» Como sea que el añadido complicó el texto, los discípulos corrigieron: «Esta exterioridad así desarrollada *como un* círculo de las determinaciones de la posibilidad y de la inmediata realidad efectiva, la mediación de ellas una por la otra es la posibilidad real en general.» Por último, Lasson leyó: «Esta exterioridad así desarrollada es como un círculo de las determinaciones de la posibilidad y de la inmediata realidad efectiva —la mediación de unas por las otras— la posibilidad real en general.» Interpreto que *ENC C*, para mejor hacer frente a Kant, quiso precisar cuáles son las determinaciones que constituyen aquel círculo que da lugar a la posibilidad real en contraste con la mera posibilidad (§ 143). Estableció que tales determinaciones son (mera) posibilidad y realidad efectiva inmediata, pero por su puntuación el texto quedó confuso. Primero la redacción de los discípulos (atendiendo a la redacción primitiva de la 2.ª edición) y después Lasson (marcando mejor un inciso que explícita la mediación) aclararon un texto que, de todas maneras, resulta dificultoso. Nuestra traducción sigue *ENC C* cambiando ligeramente la puntuación y repitiendo el verbo para mayor claridad (VA). <<

[339] § 147. *Sache*. La necesidad de no confundir *Ding* y *Sache*, puesto que son dos categorías distintas que implican, cada una de ellas, un estadio distinto de desarrollo de la lógica de la esencia (cfr. § 125, definición de *Ding*, cosa), y no encontrando dos palabras castellanas distintas para decir «cosa», me fuerza a adoptar, no sin disgusto, el recurso a un tipo de letra distinto. Escribiremos «cosa» normalmente cuando el texto diga *Ding y* escribiremos COSA, en letra versalita cuando diga *Sache* (VA). <<

[340] § 151. Aceptamos la propuesta de Lasson tal como figura en la nota de NP. El texto de *ENC C* no expresa el término *ad quem* del paso, sino que simplemente dice «… un momento de la forma que pasa en el poder de la sustancia». Dice *in der Machi* y no *in die Machí*. Interpreto que el «otro momento» son los modos (spinozianos) que expresan la riqueza de la sustancia (VA). <<

[341] § 153. El texto se aprovecha de que causa se dice en alemán *Ursache*, palabra que si se descompone se puede leer como *Ur-sache*, «cosa primigenia» o primera. También nuestro término «cosa» deriva del latín *causa* (VA). <<

[342] § 153 N. Hegel se refiere a una nota a pie de página del anexo VII de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, p. 416. Dice allí Jacobi: «Del principio apodíctico que *todo ha de* tener una causa, consideró duro concluir [Spinoza] que *no* todo *puede* tener una causa. Por ello inventó la *causa sui*, a la que necesariamente pertenece también el *effectus sui*.» Véase *Jacobis Werke*, vol. IV, 2.ª sección, p. 146 (NP y BL). Aunque la expresión *causa sui* también se encuentra en Descartes, Spinoza pudo inspirarse en la *aseitas* que la escolástica tardía atribuía a Dios en exclusiva. Dios era el único *ens a se*, según una fórmula en la que la preposición latina *a* separa también los dos extremos de un proceso de procedencia (VA). <<

[343] § 153 N. Véase *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, en *Jacobis Werke*, vol. IV, sección 2.ª, pp. 144 s. Véase también *FIL* (NP) (*Wk* 20, 168; WEIII, 285-286). La nota de BL por su parte remite a otros lugares de Jacobi que abundan sobre el mismo asunto. En *Von den göttlichen Dingen*, p. 169, afirma que el naturalismo consiste en considerar a Dios como fundamento, mientras el teísmo contempla a Dios como causa (VA). <<

[344] § 153 N. *die indifferente Nässe* no puede traducirse por «la humedad indiferente». Véase ne 308 (VA). <<

[345] § 158. Aunque la preposición «cabe» ha caído en desuso, aquí es inevitable rehabilitarla porque si la expresión alemana *bei sich* se traduce por «consigo», se confunde con los dos *mit sich* que la acompañan, y el texto se convierte entonces en despropósito por redundante. Véase la ne 101 (VA). <<

[346] § 159 N. Véase § 62 (BL). <<

[347] § 159 N. Véanselos §§ 153 ss. (BL). <<

[348] § 160. *Totalität, in der…* Seguimos la conjetura formulada en la nota de NP. El texto de *ENC C* dice, sin embargo, *in dem* (en el cual) cuyo antecedente sólo podría ser *Begriff* (concepto), redacción improbable, como mínimo. Si se lee *indem* como hacen NP en el texto, resulta entonces un cierto paralelismo con el *ais* de la primera definición de concepto. Interpreto que el § define «concepto» en el orden de la acción y en el orden del conocimiento. Es lo libre *en tanto* poder sustancial y es totalidad *siendo* el mismo todo cada uno de los momentos que lo constituyen. Entiendo, en cualquier caso, que el poder sustancial (*substantielle Macht*) de la primera línea del § hay que referirla a la *Dei potentia* de la prop. XXXIV de la I Parte de la *Etica* de Spinoza, en correspondencia con las líneas finales del § anterior. Cfr. también ne 624 (VA). <<

[349] § 161. Véase el § 240. Ambos, como el § 84 y el § 112, son metodológicos, pero entiendo que el § 240 está en su lugar propio mientras los otros tres son anticipos que permiten caracterizar una sección entera de la lógica, antes de exponerla, comparándola con las otras. Aquí, más en concreto, se explica que, según la lógica del concepto, cada «parte» de éste goza de la libertad del todo. Traducida a doctrina del espíritu, esta tesis significará que cada individuo humano es el género, es sustancia (no degradada a simple modo insustancial de la sustancia única, como en Spinoza), y es por lo mismo libre aunque no atomísticamente, sin relación con los otros y con el todo, sino en la comunidad de las libertades (VA). <<

[350] § 162 N. En una carta a Niethammer del 20 de mayo de 1808 escribe Hegel: «La lógica [comúnmente] aceptada es, sin embargo, algo sobre lo que disponemos de suficientes manuales, aunque también [es verdad] que no puede quedar como está; […] para que esta Lógica engorde su cuerpo se ha ampliado con ternuras psicológicas (véase Steinbart, Kiesewetter, Mehmel). (*Briefe*, vol. 1, 229.)» De los autores mencionados, sin embargo, sólo Kiesewetter se encontraba en la biblioteca de Hegel. J. G. C., *Logik xum Gebrauch für Schulen*, Berlín, 1797 (BL). <<

[351] § 162 N. Véanse los §§ 115 N, 117 N, 119 N, 121 N (VA). <<

[352] § 162 N. El final de esta N expresa el sentido de la transformación hegeliana de la lógica formal aristotélica cuya reelaboración se expondrá en los §§ siguientes. La exposición seguirá la división tradicional en lógica del concepto, del juicio y del silogismo con la mirada puesta, sin embargo, en la tabla kantiana de los juicios (*Cr. r. pura* A 70, B 95) para reinterpretarla a la luz del silogismo en tanto acto completo de la razón (véase § 171 con su N y § 181 con la suya). Para Hegel, concepto, juicio y silogismo no son tres entidades lógicas separadas, como se daba a entender en las versiones escolares de la lógica aristotélica, degradada según Hegel a lógica del entendimiento, sino que en la lógica hegeliana, el concepto se despliega en juicio y éste en silogismo. Este último, a su vez, se despliega en triple silogismo en virtud de la capacidad de los tres términos para funcionar los tres como término medio. Se obtiene así la forma de la racionalidad en general (§ 181). Esta forma la halla Hegel, más o menos desarrollada, más o menos embrionaria o potencial, no sólo en el pensamiento consciente, sino en todos los rincones del universo objetivo y subjetivo, consciente e inconsciente, porque ya desde Jena ha entendido que «el silogismo es el principio del idealismo» (*Tesis de habilitación*, 2; *Wk* 2, 533) y <<

[353] § 162 N. Modo de ver generalizado, atribuido incluso a Aristóteles, según el cual la lógica no sería ciencia, sino mera forma de ella. La transformación hegeliana de la lógica comporta que ésta supere desde luego su estatuto de saber meramente formal, pero se supere también a sí misma como lógica trascendental restringida. Es necesario que sea ya ciencia en sí misma o saber con contenido (*Wissenschaft der Logik*, no mera *Wissenschaftslehre; organon* y no *canon* solamente), porque sus determinaciones, en tanto ontológicas, son lo más esencial de las cosas mismas o estructura racional de ellas. En las líneas finales de esta N, Hegel cifra su aportación más original y propia a la filosofía en esta transformación de la lógica (VA). <<

[354] § 163. Véase el primer párrafo de la N al § 164 y la ne 357. Que el concepto no sea turbio de por sí alude no sólo a la claridad buscada por Descartes, sino también y más profundamente a la pureza «sin mezcla» que Aristóteles atribuye al νοῦς siguiendo a Anaxágoras (VA). <<

[355] § 163 N. Véanse los §§ 166 y ss. (BL). <<

[356] § 164 N. Adviértase la isología de las determinaciones pertenecientes a esferas distintas (VA). <<

[357] § 164 N. Versión hegeliana del tópico cartesiano de la claridad y distinción como criterio de verdad. Aquí la claridad y distinción se cifran en la mutua inmanencia (¡manifestativa!) de los momentos del concepto. Véase además el § 165 N donde se explica que la claridad y distinción, tal como suelen entenderse, no pertenecen al concepto, sino a la representación (VA). <<

[358] § 164 N. Véanse las líneas finales de la N al § 159. Allí el concepto que está EXISTIENDO como libertad se identifica como yo (BL). <<

[359] § 165 N. Sobre claridad y distinción, véase Descartes, *Med. Metaf*. III, § 2, y *Principia*. Pars Prima §§ 45 y 54. Sobre idea adecuada, véase Spinoza, *Ética*, segunda parte, definición IV. En tanto Hegel habla aquí de los modos habituales de estos conceptos, se puede pensar que tenía ante los ojos las Lógicas escolares de su tiempo, p. e. Kiesewetter, *Logik. zum Gebrauch für Schulen*, 20, § 36: «Los conceptos no oscuros son o claros o no claros. Tengo un concepto claro cuando soy consciente no sólo del concepto mismo, sino también de sus notas y puedo indicarlas; mi concepto es no claro cuando soy desde luego consciente del concepto, pero no de sus notas.» […] § 37: «Un concepto se llama claro cuando lo distingo propiamente de otros, pero no puedo indicar ninguna nota de él; a veces eso no es posible porque el concepto no contiene ninguna nota, sino que es absolutamente simple; frecuentemente sin embargo el concepto contiene también notas, sólo que no las distingo entre sí; entonces el concepto se llama confuso» (BL). <<

[360] § 165 N. BL consideran aquí probable que Hegel piense en el compendio de Maaß (*Grundriß der Logik*) del que ellos citan los §§ 330, 331 y 332. En estos §§ se explica que el origen de los conceptos está en nuestra capacidad de abstraer de los objetos una mayor o menor cantidad de notas distintivas *(Merkmale)*, las cuales a su vez pueden combinarse para formar nuevos conceptos (VA). <<

[361] § 165 N. BL citan en nota varios lugares de los manuales de Lógica de Maaß y Kiesewetter en los que Hegel podía pensar cuando hablaba de conceptos coordinados y subordinados, de conceptos contrarios y contradictorios, así como de los conceptos afirmativos y negativos (VA). <<

[362] § 166 N. Juzgar se dice en alemán *urteilen*, palabra que cabe interpretar etimológicamente como *ur-teilen* (= partir o dividir originario). Juicio *(Urteil)* equivaldría entonces a parte o partición originaria. La versión al alemán de *iudicium* por *Urteil* procede de Leibniz, pero sólo con Wolff este término se consolida. Dice Wolff: «Así formado [por sujeto, cópula y predicado] el juicio es o un enlace o una partición *[Trennung]*, de dos o más conceptos.» Luego distingue dos clases de juicios, el primero *(Grundurteil)* «se forma gracias a una experiencia», y el segundo *(Nachurteil)*, al que también llama *iudicium discursivum*, «se alcanza medíante silogismos» (véase Piur, o. c., p. 64) (VA). <<

[363] § 167 N. A veces se decía también que el predicado se apone o atribuye al sujeto del juicio. BL citan un lugar del *Grundriß der Logik* de Maaß, p, 96, en el que mediante la aposición o el apartamiento del predicado se explican los juicios afirmativos y negativos, respectivamente (VA). <<

[364] § 171 N. Hegel piensa en la tabla kantiana (*Cr. r. pura* A 70, B 95), aunque con poco respeto (VA). <<

[365] §§ 172 ss. Hegel reelaborará ahora la tabla kantiana de los juicios de acuerdo con los criterios enunciados en el § anterior (VA). <<

[366] § 173. Así llamado, muy impropiamente según Hegel, en la tabla kantiana. Cfr. *Cr. r. pura*, A 70 B 95 (VA). <<

[367] § 181. El silogismo es juicio en la medida en que, como éste, explícita los momentos del concepto y, mediante la cópula, sienta el ser *(Realität)* (VA). <<

[368] § 181 N. Sobre la distinción entre silogismo del entendimiento y silogismo de la razón, BL remiten a *Cr. r. pura* B 359 ss. y a Johann Heinrich Tieftrunk, *Grundriß der Logik*, Halle, 1801, pp. 170 ss.: «Deducir un juicio de otro se llama concluir. Concluir es una función de la modalidad de la conciencia, y es el acto mediante el cual la razón se distingue según la forma del entendimiento (como facultad de los conceptos) y de la capacidad de juzgar (como facultad de poner los objetos bajo conceptos).» A partir de la p. 198 Tieftrunk trata de los silogismos de la razón y ofrece el concepto y división de tales silogismos. Hay que advertir, sin embargo, que lo que Kant quiere llamar silogismo del entendimiento es lo que los lógicos llamaban «consecuencia inmediata», sin término medio. El silogismo auténtico, por el contrario, debía constar de dos premisas, con un término medio común, y una conclusión. Tradicionalmente este silogismo propiamente dicho se atribuía solamente a la razón como facultad discursiva. Pero Hegel interpretará en el § siguiente que el silogismo inmediato o del entendimiento puede constar formalmente de tres términos abstractamente distintos. Y reservará el nombre de silogismo de la razón para aquel que explicite la automediación del concepto (VA). <<

[369] § 182. *Zusammengeschlossen*. O unido *como* conclusión en la que confluyen el sujeto del juicio y la determinidad del predicado mediante la universalidad abstracta (VA). <<

[370] § 182. *zusammenschließen*. Traduciremos este término por concluir, porque éste es el significado lógico que aquí tiene. Sin embargo, en el uso hegeliano del término se observa un aprovechamiento de ciertos ecos semánticos que aproximan su significado a «clausurar» o «cerrar» (el círculo), *a «conectar»* (de *manera* lógicamente conclusiva) el *comienzo y el* final del círculo discursivo, o también a «confluir» (los términos dispersos en las premisas). De este § ha de resultar claro que para Hegel el silogismo no es un razonamiento que *pasa* de un juicio a otro, en línea recta, sino que se dobla o cierra sobre sí o concluye consigo (*zusammenschließt*); es circular como la ciencia misma, como la infinitud y como el conocimiento del conocimiento que Aristóteles considera divino (νόησις νοήσεως. *Metaf*. XII, 9. 1074 b 34) (VA). <<

[371] § 183. Para caracterizarlas formas del silogismo, Hegel se sirve, a partir de aquí, de las abreviaciones S(ingular), P(articular) y U(niversal) (NP). <<

[372] § 184 N. Silogizar o hacer silogismos como ejercicio escolar (VA). <<

[373] § 187 N. *Anal. Pr*. 1, 1-7; 24 a - 29 b (BL). <<

[374] § 187 N. El fundamento *(Grund)* puede también entenderse como razón suficiente o causa (§ 121 N). Por eso la escolástica definía la ciencia o conocimiento demostrado como *cognitio per causas*. El término medio explícita la razón o causa del juicio expresado en la conclusión (VA). <<

[375] § 193. *Realisierung*. Esta palabra indica la transición del concepto al OBJETO. Como se formulaba más claramente en *ENCA* (allí § 139), se trata de «la referencia del concepto al ser». El texto contempla la entificación del pensamiento puro. Adviértase que en la *ENC* nunca se dice que la filosofía real empiece con la filosofía de la naturaleza y comprenda, además de ésta, la filosofía del espíritu, sino que el texto más bien insiste en que lo lógico es también real. Lo es virtualmente desde su comienzo por el ser, pero aquí se va a desarrollar ya, de manera explícita, ese realismo del concepto (VA). <<

[376] § 193 ss. La pareja *Gegenstand - Objekt* crea dificultades al traductor porque, como en otros casos de emparejamiento (p. e. *Dasein - Existenz*), Hegel se vale de que en su lengua dispone de dos términos bien diferenciados (uno germánico, de uso corriente, y otro latino que vale como cultismo académico) para distinguir dos significados filosóficamente diferenciados aunque en estrecha relación. Así, *Gegenstand* lo hemos traducido sin dudar por objeto porque el uso corriente de esta palabra en alemán ofrece esa correspondencia, y porque Hegel se vale de la composición de la palabra (*Gegen - stehen)* para indicar que el objeto se presenta ahí enfrente, enfrentado. En cualquier caso, el sentido enteramente genérico de *Gegenstand* es claro en los primeros §§ de la introducción (objeto de la religión, de la filosofía o de las ciencias) y en *los* §§ *417 ss*. donde significa el *objeto de* conciencia. También es significativo que en los §§ 223 ss. al tratar del objeto del conocimiento reaparezca *Gegenstand* frente al uso exclusivo de *Objekt* en los §§ inmediatamente anteriores. En cualquier caso *Objekt* (palabra de composición semejante en latín, *objectum*, y en alemán, *Gegenstand)* funciona, sin embargo, de otra manera. En el pasaje paralelo de *ENC A* (allí § 139 N) se usan todavía los dos términos *como* equivalentes, pero en *ENC B* y *ENC C*, entiendo, Hegel otorga un sentido más específico a *Objekt* como tecnicismo filosófico. Para captar este significado técnico ayuda observar que *Objekt* (u *Objektivität)* aparece como correlato de *Subjekt* y en contextos generalmente relacionados con Kant (p. e. en los §§ 41 y 43, *Objektivität)* o con la interpretación kantiana del argumento ontològico. Decir que el concepto pasa a objeto equivale a decir, por tanto, que pasa al ser o a la realidad (véase la ne anterior). Como sea, pues, que en la redacción última de la N al § 193, Hegel avanza hacia un significado distinto de dos palabras que en otros contextos valen como sinónimas, es obligado traducirlas diferenciadamente. Un *Gegenstand* lo es (*para la conciencia*) porque en él *subyace* la primera *(para nosotros)* de las objetivaciones, es decir, la del concepto subjetivo o formal, el cual se confiere a sí mismo realidad. Y

véase en fin el § 236 en el que aparecen los dos términos juntos y con sentido diferenciado. Por todo ello, optamos por escribir siempre «objeto» como traducción de los dos términos alemanes, pero diferenciándolos en el tipo de letra para que el lector sepa a que atenerse en cada caso. Cuando el término alemán sea *Gegenstand* escribiremos objeto en tipo normal, pero cuando traduzca *Objekt* lo haremos con letra versalita, OBJETO. Adviértase que la traducción francesa de Bourgeois adopta *ob jet* para *Gegenstand*, pero esta solución nos parece un tanto alambicada. La italiana de Croce por su parte yuxtapone el sentido a la palabra y hace *Gegenstand* igual a «*oggeto postoci di fronte*». Otras soluciones, tal vez posibles, como «obyecto» u «obiectum», las hemos excluido para no complicar más las cosas y no hacer la lectura más cargante. Véase ne 726 (VA). <<

[377] § 193 N. Véase el párrafo 6 del prólogo a *ENCB* (VA). <<

[378] § 193 N. Esta identidad del argumento ontològico «para probar la existencia de Dios» y la transición hegeliana del concepto subjetivo al OBJETO es, por lo menos, llamativa a primera vista. Aquí no se demuestra tanto la existencia de Dios cuanto la del mundo. Mejor, la forma racional (silogística) de todo lo real objetivo (VA). <<

[379] § 193 N. En el original de Hegel el texto de Anselmo de Canterbury está en latín. Traducimos: «Ciertamente, aquello que mayor que lo cual no se puede pensar, no puede estar en el entendimiento solo. Ya que, si solamente está en el entendimiento, se puede pensar que está *también en la realidad*, lo cual es más. Por tanto, si aquello que mayor que lo cual no se puede pensar, está solamente en el entendimiento, eso mismo, mayor que lo cual no se puede pensar, es aquello mayor que lo cual se puede pensar. Pero ciertamente eso no puede ser.» *Proslogion*, cap. 2, citado por la segunda edición de las obras completas de Anselmo, París, 1721 (NP, BL y VA). <<

[380] § 193 N. Véase § 389 N (BL). <<

[381] § 193 N. Véase la exposición de la doctrina de Anselmo en *FIL (Wk* 19, 554 ss.; WR III, 124 ss.). En este lugar, Hegel señala a Gaunilo y a Kant como objetantes típicos contra el argumento ontológico. El opúsculo de Gaunilo es el *Liber pro insipiente*, el cual, juntamente con la réplica de Anselmo titulada *Liber contra insipientem*, se añade a las ediciones del *Proslogion*. Por lo que se refiere a Kant, véase *Cr. r. pura*, B 626 s. y en la *ENC* el § 51 con su N. Como fuente para el conocimiento de Gaunilo, Hegel menciona en *FIL* a Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, vol. 8, segunda mitad, Leipzig, 1810, p. 139. Micbelet añadió la mención de Brucker, Jacob, *Historia critica Philosophiae*, vol. 3, Leipzig, 1743, p. 665 (BL). <<

[382] § 193 N. Antes, en el párrafo anterior de esta misma N (BL). <<

[383] § 193 N *involviert*. Cultismo que evoca la definición con que Spinoza abre su *Etica* y a la cual Hegel repetidamente apela: *Per causam sui intelligo id, cuius essentid involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens*. «Por causa de si entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, es decir, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente» (VA). <<

[384] § 195 ss. Se inicia aquí la deducción de las categorías puras propias del mundo material. En la medida en que pueda decirse que la lógica hegeliana es una metafísica (mejor se diría, una filosofía primera), se entra ahora en la cosmología como metafísica especial. La filosofía de la naturaleza (2* parte de la *ENC)* no es ya metafísica, sino física filosófica, en el mismo sentido en que lo son los libros de la *Física* aristotélica (*Wk* 19, 168; *WR* II, 269) (VA). <<

[385] § 1955. Véase la definición 1.ª del capítulo 2.º de los *Principios metafísicas de la ciencia de la naturaleza* de Kant (VA). <<

[386] § 196. *different*. Adjetivo que junto con el sustantivo *Differenz* se usará a partir de ahora para significar una diferencia o distinción que no deja indiferentes, uno ante otro, a los distintos, sino que engloba una tensión entre ellos que tiende a suprimirse o neutralizarse. Véase ne 390 (VA). <<

[387] § 196. *Geselligkeitstrieb*. También: impulso social o sociabilidad. No «instinto social» porque Hegel escribe *Instinkt* para referirse a los impulsos finalístícos del animal (§ 360 ss.). Obsérvese que Hegel quiere abarcar en las determinaciones que aquí menciona la lógica de todos los mecanismos, no solamente la de aquellos más propiamente dichos que se estudiarán más adelante en la filosofía de la naturaleza (§§ 262 ss.), sino también los funcionamientos «mecánicos» de realidades pertenecientes a estadios más avanzados como p. e. ciertos modos de memoria, de los deseos e instintos, o de las acciones humanas que se reputan «buenas obras» a pesar de no proceder de la libertad, sino de una simple habituación, etc. En una palabra, actos que a pesar de ser del hombre, no son formalmente humanos (VA). <<

[388] § 197. En un sistema solar la «singularidad central» (S) es el sol, los «otros extremos faltos de autosuficiencia» (U) son lunas y cometas, y el «término medio que enlaza los extremos» *(P) son los* planetas, en los cuales se junta centralidad y falta de subsistencia (cfr. § 270) (VA). <<

[389] § 198. Nota sorpresiva por el lugar que ocupa, a pesar de que los §§ 195 y 196 ya han aproximado la estructura racional-silogística de lo mecánico a fenómenos del mundo humano. En efecto allí, junto al mecanismo formal y a la caída de los cuerpos, se mencionaban ya actos que siendo del hombre, no son formalmente humanos. Pero aquí se afirma un paralelismo tan enérgico («*Del mismo modo que… también*…») entre el sistema solar y la sociedad humana que se llega a identificar la estructura racional de ambos. Es llamativa la prisa de Jíegel en mostrar la presencia en el mundo social y político de las formas más simples de racionalidad cósmica (VA). <<

[390] § 199. *different*. El sentido preciso de este término, no simplemente sinónimo de *unterschieden* (distinto), ya ha *sido* mencionado en las nnee 308 y 386. Aquí lo indicamos con el añadido entre corchetes, «diferente [pero no indiferente]» o tranquilo, en coincidencia con Bourgeois (nota 6 p. 437) quien interpreta el término como opuesto a *gleichgültig* (= indiferente) y por tanto como no-indiferente, sino activamente volcado al ataque de su otro contrapuesto. La amplia utilización de este término en la racionalización silogística de la química que Hegel inicia en estos §§ y continúa luego en los §§ 326 ss. se entiende mejor si se recuerda que, para la química de su tiempo, la reacción típica era la que tiene lugar entre un ácido y una base dando lugar a una sal. Los dos primeros son los «extremos tensos» prontos a reaccionar, que «se atacan» uno a otro, mientras el producto resulta «*neutro*» *o* inactivo. El proceso *químico es* reversible y se puede *restaurar*, por tanto, la diferencia tensa (VA). <<

[391] § 202. *begeistend*. Lit. «espiritante» o «espiritador». Expresión de resonancias medievales (un «espiritado» es un poseso por el demonio) o alquímicas (el vino o los ácidos tienen «espíritu») que de suyo existe en nuestras lenguas, aunque hoy caída en desuso. En catalán, conservamos el verbo *esperitar-se* no sólo en el sentido de estar poseído por un demonio, sino también en el de excitarse en alto grado. Para el castellano, el diccionario de María Moliner consigna también la expresión con el mismo sentido, pero la declara anticuada. Podríamos haber traducido «principio animador», pero hemos preferido una expresión más vaga para no introducir confusiones entre el mundo anorgànico y el orgánico. En cualquier caso, el lector hará bien en observar la recurrencia del verbo *begeistert* en los §§ 331 ss. Lo indicaremos en ne para que el lector no pierda la conexión del «espiritar» con la diferenciación tensa (véase la ne anterior) (VA). <<

[392] § 202. Véase ne 362. Principio que divide o separa (VA). <<

[393] § 204 N. Véase § 55 N (BL). <<

[394] § 204 N. O verdadera causa. Véase la ne 341. Aristotélicamente la causa final es más causa que la eficiente y es primera entre las causas (VA).
<<

[395] § 204 N. Véase l. c. § 55 N (BL). Por lo que se refiere a los lugares concretos de Kant, véase la *Cr. f. j.* § 61 ss. y sobre todo los §§ 63 y 66 (NP). <<

[396] § 204 N. *Sobre el alma*, II, 4; 415b 15. En *FIL*, Hegel remite a *Física* II, 8; 199b 14-17 (BL) (*Wk* 19, 172; *WR* II, 272). <<

[397] § 204 N. Hegel se refiere aquí a una concepción de la finalidad, vulgarizada por filósofos populares franceses *(causefinaliers)* que convertía el finalismo en ridículo. Dios nos hizo prominente la nariz p. e. con el fin de que pudiéramos apoyar en ella los anteojos. BL aportan unos versos satíricos de Schiller, titulados *El teleólogo*, que dicen: «¡De cuánto respeto se hizo digno el creador de los mundos / que, misericordioso, al crear cortezas corcheras / inventó también el tapón!» (*Musen-Almanach für das Jahr* 1797, editado por Schiller, Tübingen. Xenien 202) (VA). <<

[398] § 204 N. *Bedürfnis*. Ver ne 98 (VA). <<

[399] § 204 N. La explicación que aquí se ofrece de la menesterosidad y su satisfacción sigue fiel al par certeza-verdad que preside toda la *FEN* de 1807 y reaparece en *ENC* § 416 (VA). <<

[400] § 209. Es decir, fuera del mecanismo y del quimismo (VA). <<

[401] § 209. Las propiedades físicas y químicas del objeto exterior se ponen al servicio de los fines del espíritu y así alcanzan su propio concepto y «libertad» porque superan sus límites propios. Pero el texto añade, para explicar el significado de la «astucia de la razón», un cierto desgaste por roce o frotación que parece aludir, bajo esta imagen mecánica, a las fricciones específicamente humanas o quizás al antagonismo natural entre individuos y entre estados que Kant incluyó en la «insociable sociabilidad» de los humanos (véase *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, tesis 4.ª *Werke* VIII, 20-22). Lo natural, con sus antagonismos carentes de finalidad inmediata aparente, sería lo que despierta el espíritu. Es más, éste, existiendo de suyo fuera del conflicto natural, vive de él (VA).
<<

[402] § 213 N. O partiéndose. Véase ne 362 (VA). <<

[403] § 213 N. Permanencia en la *ENC* de la famosa tesis enunciada en el prólogo al sistema que precede a la *FEN* de 1807: «Todo depende de que lo verdadero se aprehenda y exprese no [sólo] como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*» *(Wk* 3, 22-23; Roces, 15). Se puede advertir que en aquel lugar se remitía la justificación de la tesis a «la exposición del sistema mismo», cosa que ocurre precisamente en la *ENC*. Y aquí «espíritu» sigue siendo pluralidad de sustancias finitas que proceden de la sustancia única y a ella regresan (VA). <<

[404] § 213 N. Punto de vista sobre el que descansa la objeción de Schelling, devenida clásica, contra el paso de la idea a naturaleza (§ 244) (VA). <<

[405] § 214. Formulación que puede leerse como «argumento ontològico», pero que Spinoza incorpora literalmente en su *Ética* como definición de *causa sui*. Véase la ne 342 (VA). <<

[406] § 214 N. Véase ne 404. Esta alusión innominada aparece ya en *ENCB* (1827), aunque en *ENC C* Hegel corrigió ligeramente las palabras finales. Si se tiene en cuenta que fue en el mismo año 1827 cuando Schelling formuló la conocida objeción contra Hegel, a saber, que la lógica sólo podía valer como filosofía negativa que debía completarse con una filosofía positiva de la existencia, no resulta fácil decidir si la alusión de Hegel se refiere o no a Schelling concretamente. De todas maneras, lo que sí parece importante señalar es que la cuestión sobre la transición de «lógica» (que los objetantes entienden como formal) a «realidad» (contradistinta de concepto), cuestión que esos objetantes suelen situar en la transición de la lógica a la filosofía de la naturaleza (§ 244), Hegel la sitúa aquí, en la comprensión de la idea como unidad de concepto y objetividad. O más radicalmente en el § 193 y en su interpretación del argumento ontológico como paso de pensamiento a ser (VA). <<

[407] § 214 N. *von dem Differenten*. Aquí parece extenderse el uso de este término más allá del sentido indicado en la ne 390, pero si se atiende también a su presencia en el § 85 puede entenderse que la distinción entre finito e infinito no es tranquila, sino tensa (VA). <<

[408] § 214. Líneas que deben retenerse para interpretar la inclusión del texto de Aristóteles como colofón de la *ENC* (VA). <<

[409] § 214 N. O la partición infinita (VA). <<

[410] § 215 N. Aplicación a la idea de un término ya explicado en los §§ 201-203 como propio de los procesos químicos (VA). <<

[411] § 217. De estos tres procesos constitutivos del ser viviente se da aquí solamente, en los §§ siguientes, el núcleo lógico que será desarrollado luego, incorporando las determinaciones empíricas, en los §§ 346-348 para las plantas y §§ 352 ss. para los animales. Los tres procesos se llamarán entonces, respectivamente, «configuración», «asimilación» y «proceso del género» (VA). <<

[412] § 227. *Grund*. Creemos que aquí se traduce mejor por base, aproximando así el sentido al de sujeto sensible del juicio, ὑποκείμενον (VA). <<

[413] § 231 N. Decía Kant: «El conocimiento *filosófico* es el *conocimiento racional por conceptos*, el conocimiento matemático por *construcción* de los conceptos.». *Cr. r. pura*, A 713, B 741. Véase también Kant, *Prolegomena*, §§ 4 y 7 (NP). <<

[414] § 231 N. Según BL, aquí piensa Hegel seguramente en el principio schellingiano de la construcción filosófica y en la trivialización de este principio por parte de los discípulos de Schelling. BL citan las páginas 391 ss., 393, 397 ss. y 408 del vol. 4 de las obras de Schelling y otros lugares, un tanto estridentes o desafinados, de varios discípulos de éste (VA). <<

[415] § 237. *Währung*. Hemos traducido «valor garantizado» y no simplemente «garantía» porque interpretamos que el texto implica que la garantía es tal porque lo garantizado por ella lo está por un valor estable o duradero (como en las monedas). Este valor es precisamente el de la demostración aportada por la completud del círculo dialéctico-especulativo. Cfr. ne 897 (VA). <<

[416] § 238. *aus dem einfachen Grunde*. En este lugar se ve bien cómo el término *Grund*, como tecnicismo filosófico que se suele traducir por «fundamento», es de suyo una traducción al alemán del francés *raison*. Cfr. ne 314 (VA). <<

[417] § 244. *sich entschließt… frei aus sich zu entlassen*. Lugar especialmente escandaloso para los detractores de Hegel. Por lo que se refiere a la resolución o libre decisión, adviértase el parentesco del término alemán *entschließen* con *zusammenschließen*, concluir. Si, como decimos en la nota 370, el sentido de concluir y conclusión hay que aproximarlo a clausurar y clausura, el de resolverse o decidirse libremente ha de entenderse como resolución que disuelve la clausura, es decir, que la rompe. Véanse el § 17 y la N al § 78, textos según los cuales el acto libre del sujeto que se decide a filosofar lo arranca del encierro en sus particularidades y lo sumerge en el puro pensar «que es todo». Respecto del uso pasivo del mismo verbo *entschließen*, tal como se encuentra en el § 271, véase la ne 292. En cuanto a *entlassen*, término que hemos traducido por despedir, adviértase que además de ser éste el verbo que se usa para significar el despido de un trabajador, queda aquí referido a despedir un reflejo o destello, a saber, despedir la naturaleza como reflejo de la idea (VA). <<

[418] § 245. *Praktisch*. También podría decirse «En su praxis». Se contrapone a la consideración teorética que aparece en el § siguiente. Este orden sugiere que el comportamiento práctico respecto de la naturaleza precede al teorético, de acuerdo con Aristóteles (*Metaf* I, 1; 981b 14-25) (VA). <<

[419] § 246. Véase § 7 N. En este § y su N, Hegel deslinda la física (moderna) respecto de su filosofía de la naturaleza, pero se niega a hacerlo según el criterio corriente, es decir, declarando que la física es empírica y la filosofía no. Para él, la física opera con representaciones y busca relaciones de necesidad (leyes) entre los contenidos representados. La filosofía de la naturaleza por su parte, beneficiándose del trabajo de la física, se remonta al orden conceptual. «Lo que [ahora] se llama física» es también ejercicio de pensamiento activo *(denkend)*, no meramente receptivo, pero la filosofía piensa de manera conceptual *(begreifend)*. De todas maneras, parece que Hegel a lo largo de toda su filosofía de la naturaleza no pretenda otra cosa que poner de manifiesto que en las elaboraciones de las ciencias empíricas está presente la forma de la racionalidad silogística establecida en los §§ 195 ss., forma que en la naturaleza asciende gradualmente hacía el espíritu. Sin embargo, la filosofía de la naturaleza hegeliana no debe ser dicha metafísica, porque lo equivalente a la metafísica en esta filosofía es la lógica y, por tanto, si en ella se incluye algún tipo de «metafísica de la naturaleza», ésta habría que situarla en los citados §§ a partir del 194. Consiguientemente, la filosofía de la naturaleza de Hegel se corresponde con la física aristotélica tal como se dice en *FIL* (*Wk* 19, 168; *WR* II, 269) (VA). <<

[420] § 246. *sich als eine Organisation ausnehmen muß*. Interpreto que el sujeto de este último verbo sigue siendo la física y que el verbo *ausnehmen* no puede traducirse aquí por «exceptuar» de acuerdo con su significado más corriente. La física ha de asumir para ella *(sich)* el contenido de las fuerzas, leyes y géneros de los que tratan las ciencias de la naturaleza como un todo organizado. Y el verbo, que hemos traducido vagamente por tomar, implica probablemente un tomar selectivo o extraer *(aus)* en propio provecho *(sich)*. Pero queda aún la posibilidad de interpretarlo con más audacia como «destripar» (un pescado, un pollo, es decir, sacarle las vísceras, según el diccionario de *Wahrig*). En este caso el texto diría que la física ha de tomarse su contenido como entraña extraída por ella de la naturaleza (VA). <<

[421] § 246 N. Sobre todo §§ 7-9 y § 12 (NP). <<

[422] § 246 N. Véase § 12 N (BL). <<

[423] § 246 N. *namhaft machen*. Nombrar o dar nombre. El término indica muy condensadamente la relación entre lógica y filosofía de la naturaleza. Aparte de que Hegel podría referirse aquí a la antigua creencia de que el ser humano ejercita su conocimiento imponiendo nombres a las cosas (*Gen. 2*,19-20), alude seguramente de manera más directa a la necesidad de nombrar las cosas con propiedad valiéndose de las categorías deducidas por la lógica y no mediante analogías fantasiosas como hacía la filosofía romántica de la naturaleza. Para mayores precisiones sobre la relación entre lógica y filosofía de la naturaleza, véanse los §§ 250 y 276 N. (VA). <<

[424] § 247. *Äußerlichkeit*. La filosofía de la naturaleza, teniendo por objeto a ésta, no deja de ser ciencia filosófica, y no abandona, por tanto, la idea como único objeto suyo (§ 18). En la naturaleza no hay otra cosa a conocer que la idea misma (§ 18 N), pero ésta se encuentra ahora toda ella bajo la determinación general o elemento de la *exterioridad*. La naturaleza viene a ser así una aparencia de la idea que propiamente la contradice o le es contraria (§ 244). Ahora bien, esta exterioridad se atribuye a la naturaleza no sólo en relación a la idea, sino en relación a sí misma. Esto significa que la exterioridad se da también en el seno de la naturaleza misma y es entonces *exterioridad mutua o recíproca (gegenseitige Äußerlichkeit)* de las cosas que la componen o *ser* una *fuera* de la otra *(Außersein)*. Adviértase que esta caracterización repite casi literalmente la expresión escolástica que decía de la materia que tiene las *partes extra partes*. Exterioridad o dispersión propia de todo lo espacio-temporal y que peldaño a peldaño (§ 249) se superará para aproximarse paulatinamente a la interioridad propia del espíritu, la cual no habrá de ser ya contradictoria respecto de la idea (VA). <<

[425] § 248 N. *unaufgelöste Widerspruch*. Contradicción que no tiene su desenlace en la naturaleza misma, pero sí en el espíritu (VA). <<

[426] § 248 N. No-ente. Véase Platón, *Timeo* 27d-28a; *Plotini Vlatonicorum facile coryphaei operum philosophicorum omnium libri XIV. In sex Enneades distributi. Ex antiquiss. Codicum fide nunc primum Graece editi, cum latina Marsilii Vicini interpretatione et commentatione*. Basilea, 1580. (Enéada primera, libro 8, cap. 5; 175 d-e, 176 a; Enéada segunda, libro 5, caps. 4 y 5.) Véase también *FIL* donde, en este contexto, aparecen juntos Platón, Plotino y Filón (BL) (*Wk* 19, 424 y 454-455; *WR* III, 22 y 46) (BL). <<

[427] Schelling había escrito en 1804 en *Filosofía y religión*. «Lo absoluto es lo único real; las cosas finitas por el contrario no son reales. Su fundamento no puede residir por ello en una *participación* en la realidad en sí o en su sustrato, [es decir] en una participación que hubiera salido de lo absoluto; [la finitud] sólo puede consistir en un *alejamiento*, en una *caída* de lo absoluto.» (*Schellings sämtl. Werke* I, 6. Stuttgart, 1860, p. 38) (NP). Véase también Rosenkranz, Franz, *Hegel's Leben*, Berlín, 1844, p. 188, donde se informa que Hegel al impartir sus lecciones en Jena sobre este asunto había emparejado a Schelling con los gnósticos (BL). <<

[428] § 248 N. Lucilio Vanini, 1585-1619, muerto en la hoguera por blasfemo. De él se lee en la *Historia de la filosofía* de Brücker (vol. IV, 2.ª parte, pp. 671 ss.) que «habiéndosele pedido que se manifestara acerca de Dios, profesó adorar un solo Dios en la trinidad y habiendo recogido del suelo una brizna, demostró a partir de su admirable estructura la existencia de Dios». —De manera parecida escribe Herder en su obra *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System…*, Gotha, 1787, p. 99: «Un ateo que fue ejecutado en la hoguera, Vanini. —Todavía en el cadalso recogió una brizna de paja y dijo que, si él fuera tan desgraciado como para no tener otra prueba de la existencia de Dios que aquella brizna de paja, con ella le bastaría» (*Herders Sämtliche Werke*, edic. de B. Suphan, vol. 16, p. 465) (NP). <<

[429] § 249 N. Es posible que Hegel se refiera aquí a *Telliamed, ou entretien d'un philosophe indien avec un missionaire françois sur la diminution de la Mer, la formation de la Terre, l'origine de l'Homme, &c. Mis en ordre sur les Mémoires de feu M. de Maillet, par J. A. G*. Basel, 1749. Sixième journée. De l'origine de l'Homme et des Animaux, et de la propagation des espèces par les semences, 309-407; también Lamarck, *Philosophie zoologique*, vol. 1, pp. 54 ss., 89, 269 ss. (BL). Al hablar de los autores antiguos, es posible que Hegel se refiera a la discutida *generatio aequivoea*, p. e. de los gusanos desde el limo, la cual será expresamente mencionada más adelante en el § 341 (VA). <<

[430] § 249 N. BL refieren estas líneas a la polémica de Hegel contra los filósofos de la naturaleza de ascendencia schellingiana mentados al final de la N al § 246. <<

[431] § 250. *Bestimmbarkeit*, determinabilidad, sin ninguna duda. Este ejemplo muestra el error de traducir por «determinabilidad» el término alemán *Bestimmheit* como hizo W. Roces en su traducción de la *FEN*. Se muestra claramente además que las determinaciones puras de la lógica son capaces de ulteriores determinaciones más concretas que ya no son puras, sino que, siendo empíricas, *pueden* especificar a las conceptuales (VA). <<

[*] [Nota de Hegel.] El señor Krug ha exigido en este sentido a la filosofía de la naturaleza (y al mismo tiempo en otro sentido enteramente ingenuo) que lleve a cabo la obra maestra de deducir *tan sólo* la pluma con la que él escribe. Para esta tarea y respectiva glorificación de su pluma sería preciso poder concebir la esperanza de que la ciencia hubiera progresado tanto que ya hubiera despachado [la deducción de] todo lo importante del cielo y de la tierra, del presente y del pretérito, y que ya no quedara nada más importante por concebir [que su pluma]. <<

[432] Sobre la nota de Hegel, véase la recensión que hizo el mismo Hegel de las obras de Krug: *Cómo el sentido común entiende la filosofía según se expone en las obras del Sr. Krug*. En: *Krit. Journal der Philosophie*, vol. I, fascículo 1.º, Tübingen, 1802, pp. 99-115. Esta revista la editaban conjuntamente Schelling y Hegel. La citada recensión de las obras de Krug puede verse en *Wk* 2, 188-207. En la ne de BL se transcriben algunos de los textos de Krug que hacen al caso, tomados de sus *Briefe über den neuesten Idealism. Eine Fortsetzung dermBriefe über die Wissenschaftslehre*. Leipzig, 1801, especialmente la p. 194. De la recensión de Hegel hay traducción castellana de Dalmacio Negro en *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980, pp. 131-156. Véase especialmente las pp. 140 s. También lo que hemos dicho en la ne 142 (VA). <<

[433] § 250 N. Véase § 246 N (VA). <<

[434] § 250 y su N. El texto desmiente el necesitarismo tantas veces atribuido a Hegel (VA). <<

[435] § 251. *in sich gehe*. Se trata de un *in* con acusativo. El sentido completo es, por tanto, que vaya *al interior* de sí como hemos declarado en la ne 267 (VA). <<

[436] § 251. *sich hervorbringe*. Literalmente, se produzca. Sin embargo, el sentido completo de la expresión se aprovecha de la composición de la palabra, la cual puede entenderse como «se lleve a sí misma fuera y más allá de sí», sentido no ajeno al latín *pro-ducere*, *pro-trahere*. Según el sentido, podría decirse «se autotrascienda» (VA) <<

[437] § 254. *Außersichsein*. Adoptamos la traducción literal. Decimos afuera-de-sí y no más sencillamente fuera-de-sí para evitar confusiones con el estar fuera de sí que el lenguaje corriente refiere a la locura. (Croce: *esteriorità*; pero en la traducción italiana de *ENC A* se dice mejor *essere fuori di se)* (VA). <<

[438] § 254. *Nebeneinander*. Damos en el texto la traducción literal. El sentido de la expresión podría verterse por contigüidad (Croce: *giustapposizione*; pero la traducción italiana de *ENC A* dice mejor *uno accanto all'altro*) (VA). <<

[439] § 254. *Cr. r. pura*, A 19 ss. B 33 ss. (BL). <<

[440] § 256. Es probable que aquí deba dividirse el texto con *γ)* (VA). <<

[441] § 256 N. Según BL esta manera de entender el punto fue defendida por Eratóstenes entre otros y es de origen pitagórico. Véanse los textos pertinentes, que BL transcriben tomándolos de Sexto Empírico *Opera graece et latine*, según la edición de Albertos Fabricius, Leipzig. Del libro III, *Adversus geómetras* § 28, p. 315, y del libro X, *Adversus Physicos*, § 281, p. 679 (VA). <<

[442] § 256 N. *Cr. r. pura*, B 16. Véase también *Prolegomena*, § 2 (NP). <<

[443] § 257. El traductor ha pasado horas enteras para dar una versión ajustada y a la vez legible de la deducción y definición de tiempo contenida en este § . La tortura que causa al lector se debe seguramente a que el propio texto está torturado. La redacción mucho más sencilla del § en *ENC A* (allí § 200), empezó a complicarse con un inciso en *ENC B* y se complicó definitivamente con dos nuevos incisos en *ENC C*. Todos estos incisos, sin embargo, no rompen la estructura que tenía el § en la primera edición. Dice allí: «La negatividad que como punto se refiere al espacio y en él desarrolla sus determinaciones como línea y superficie, es empero en la esfera del ser-afuera-de-sí ciertamente también para sí y está-apareciendo frente al tranquilo uno-junto-a-otro; puesta así para sí, es ella el tiempo.» En definitiva, parece que se trata de establecer que la negatividad ejercida dentro del espacio y que da lugar a las determinaciones de éste (punto, línea, superficie), no se agota con esas determinaciones porque todas ellas recaen en la quietud propia del espacio. Así la negatividad queda como paralizada, según se lee en el añadido de los discípulos a este § (*Wk* 9, 48). Pero el carácter continuo de la negación, indicado en el texto con dos participios activos (*setzend*, *erscheinend*, vertidos, respectivamente, por «ponente» y «está apareciendo») exige una nueva negación global de la quietud espacial que da lugar, a su vez, a la inquietud que es el tiempo (VA). <<

[444] § 259 N. *das seiende Abstrahieren*. También se podría traducir, «el abstraer entificado» o «el abstraer que confiere la forma de ente» (a sus productos) (VA). <<

[445] § 258 N. La fuerza o poder negativo que ejerce el tiempo devorando sus criaturas no es sino el poder de la esencia eterna (VA). <<

[446] § 258 N. Para esta fórmula véase la ne 250 (BL). <<

[447] § 259. En la *ENC A* los parágrafos dedicados a la conceptualízación del espacio y del tiempo (sin los correspondientes al lugar y movimiento) se encabezaban con el título *La matemática*. Este título desaparece en *ENC B* y *ENC C* y se cambia por el de *La mecánica* (VA). <<

[448] § 259 N. Véanse las exposiciones de Hegel en *FIL* y *WL* (BL) (*Wk* 18, 237 ss.; *WR I*, 193 ss., y *Wk* 5, 243 ss.; Mondolfo, 187). <<

[449] § 260. *Zusammenfallen*. La palabra alemana, que se traduce sin problemas por precipitarse o derrumbarse, indica aquí con su composición (*Zusammen* - *fallen*; juntamente - caer) la caída conjunta en la espacialidad de todos los momentos del tiempo, los cuales se reúnen o mantienen juntos *(Zusammen* - *halten)* pese a su contraposición (VA). <<

[450] § 261 N. Aristóteles atribuye este concepto de materia a Meliso en *Metaf*. 1, 5, 986b 18-20. Véase la exposición de Hegel en *FIL* (BL) (*Wk* 18, 294-295; *WR* I, 240-241). <<

[451] *Werke* IV, 480 ss. Hay traducción castellana y estudio preliminar de José Aleu Benítez: Kant, Immanuel, *Principios metafisicos de la ciencia de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 19 ss. (VA). <<

[452] *Wk* 5, 200 ss.; Mondolfo, 157 ss. (VA). <<

[453] § 262 N. En el ascenso escalonado hacia el espíritu en que consiste la naturaleza, tiene un papel esencial la noción de centro, propia de la mecánica. El centro constituye en los fenómenos materiales más sencillos un primer embrión de subjetividad cuyo desarrollo será objeto de observación continuada en cada uno de los escalones que seguirán (VA). <<

[454] § 264 N. Véase Newton, *Principia mathematica* y allí *Axiomata sive leges motus* 12: Lex I (BL). <<

[455] § 264 N. *die selbstlosen Körper*. Otra anticipación de la subjetividad que los cuerpos buscan. Cfr. ne 453 (VA). <<

[456] *Stoß*. Aunque es frecuente la traducción de este término por «choque», creemos que aquí se trata del movimiento de un cuerpo causado por un empujón. No decimos «impulso» *porque reservamos esta palabra para Trieb*. «Choque» se adoptó por Ovejero y Maury traduciendo del italiano *arto*, palabra que también significa «empujón» (VA). <<

[457] § 266 N. Transcripción del axioma newtoniano. Véase la ne 454 (BL).
<<

[458] § 266 N. Véase el § 115 (NP). <<

[459] NP traen aquí el texto de Newton en latín. Traduzco: «Definición quinta. —Fuerza centrípeta es aquella por la cual los cuerpos procedentes de cualquier parte son llevados, impulsados o de algún modo tienden, hacia un punto como centro.» Debajo de esta definición se encuentra el ejemplo citado por Hegel que NP transcriben en alemán: «Una piedra girando en la honda tiene la tendencia a alejarse de la mano que la hace girar.» «Si una bala de plomo se dispara horizontalmente con una velocidad dada desde la cima de una montaña y avanza en línea recta 2 millas antes de caer sobre la tierra, doblándole la velocidad llegaría dos veces más lejos, multiplicándola por 10, diez veces más lejos, sólo con tal que la resistencia del aire fuera suprimida. Mediante el aumento de la velocidad se podría aumentar a voluntad la distancia a la cual la bala es lanzada, y se podría disminuir la curvatura de las líneas descritas de tal modo que al fin caería a una distancia de 10° o 30° o 90°, o incluso daría la vuelta entera a la Tierra, o finalmente avanzaría hacia el cielo y este movimiento de alejamiento continuaría al infinito» (VA). <<

[460] § 266 N. BL transcriben el texto de Newton tomado de la p. 3 de los *Principia mathematica* (VA). <<

[*] [Nota de Hegel] Newton dice expresamente (*Ibid*., Defin. VIII). «Voces *attractionis, impulsus velpropensionis cujuscunque in centrum indifferenter et pro se mutuo promiscué usurpo, has vires non* physice *sed* mathematiee *tantum considerando. Unde* caveat *lector, ne per huiusmodi voces cogitet me* speciem *vel* modum *actionis* causamve *aut* rationem *physicam alicubi definite, vel centris (quae sunt puncta mathematica) vires* vere *et* physice *tribuere; si forte aut centra trahere, aut vires cenlrorum esse dixero*.» [Hegel cita el texto en latín, pero resalta algunas palabras. Damos la traducción en la ne.] Sólo que [prosigue Hegel], introduciendo la representación de fuerzas, Newton ha empujado las determinaciones fuera de la realidad física y las ha sustantivado *esencialmente*. Al mismo tiempo, con estas representaciones, ha hablado continuamente de objetos físicos y de esta manera, consiguientemente, en aquellas exposiciones que deberían ser solamente *físicas* y no metafísicas de lo que se llama «fábrica del universo», se habla de esas *fuerzas sustantivas, una frente a otra* e independientes, se habla de sus atracciones, impulsiones, etc., como si fueran entidades físicas EXISTENTES y se trata de ellas basándose en el principio de identidad. <<

[461] § 266 N. Traducción del texto de Newton transcrito por Hegel en su nota: «Las palabras atracción, impulsión o tendencia de algo hacia el centro las utilizo indiferentemente y como equivalentes, considerando estas fuerzas no de manera *física*, sino tan sólo *matemática*. Por lo cual, *tenga cuidado* el lector y no piense que yo con estas palabras indique alguna *clase o modo* de acción, o alguna *causa o razón* física, o que *verdadera* y *físicamente* atribuya fuerzas a los centros (que son puntos matemáticos), si es que alguna vez digo que los centros atraen, o que las fuerzas son de los centros» (VA). <<

[462] § 266 N. Según BL, Hegel depende aquí de Gren, *Grundriß der Naturlehre*, p. 145, y aportan el texto pertinente. La tesis, sin embargo, procede de Huygens, Ch., *Horologivm oscillatorivm sive de motv pendvlorutn ad horologia aptato demostrationes geometricae*, París, 1673. Pars quarta. Hypotheses II, p. 95 s. <<

[463] § 267 N. El Prof. M. García-Doncel me hace notar que en Newton la fuerza puede ser absoluta, *acelerante* o motriz (VA). <<

[*] [Nota de Hegel.] Se puede decir que la llamada fuerza *acelerante* lleva su nombre de manera muy impropia, puesto que el efecto que debe producir es *igual* (constante) en cada momento del tiempo; [es] el factor *empírico* en la magnitud de la caída, la *unidad* [que se toma] (los 15 pies sobre la superficie de la tierra). La aceleración consiste únicamente en la *introducción* de esta unidad empírica en cada momento del tiempo. A la llamada fuerza *inercial*, por el contrarío, le corresponde la *aceleración* por lo menos de la misma manera, pues a ella se atribuye que su efecto sea la *duración* de la *velocidad alcanzada* al fin de cada momento del tiempo, es decir, que esta fuerza, por su parte, *añade* esta velocidad a aquella magnitud empírica, de forma que esta velocidad sea al fin de cada momento temporal *mayor* que al fin del momento precedente. <<

[464] § 267 N. Según BL, Hegel se refiere aquí claramente a la explicación newtoniana del movimiento uniformemente acelerado como una suma de impulsos. Véase *Principia mathematica* 12, Lex II. Para la interpretación de la inercia como una fuerza remiten a las definiciones III y IV. Los mismos BL creen además que Hegel para la explicación de las leyes galileanas de la caída depende de Le Sage, G. L., *Essai de Chymie mécanique*, 1758, y de Kästner, Abraham Gotthelf, *Prüfung eines von Herrn le Sage angegebnen Gesetzes für fallende Körper*, en De Luc, J. A., *Untersuchungen über die Atmosphäre und die zur Abmessung ihrer Veränderungen dienlichen Werkzeuge*. Traducido del francés al alemán por Gehler, Joh. Sam. Traugott, Leipzig, 1778, pp. 660-668. <<

[465] § 267 N. *Potenzverhaltnis*. Por indicación de GD no traduzco «relación potencial» con el fin de evitar el equívoco con la noción filosófica de potencia opuesta a acto (VA). <<

[466] § 267 N. Esto es, v = et. El concepto del movimiento uniformemente acelerado y la relación aquí determinada de velocidad y tiempo la había desarrollado Galileo en sus *Discorsi e dimostrazioni mathematiche intorno a due nuove scienzc* (1638) y más exactamente en las discusiones del tercer día (NP). En las fórmulas hemos sustituido las letras empleadas por Hegel por las comúnmente usadas entre nosotros: e = espacio, t = tiempo y v = velocidad. Por lo que se refiere al texto de Newton citado por Hegel, BL notan que no se encuentra en la segunda edición de los *Principia* de 1714, que es la que poseía Hegel en su biblioteca, sino en la tercera de 1726 (VA).
<<

[*] [Nota de Hegel.] Lagrange en la *Théorie des fonctions, 3me P. Application de la Théorie a la Mécanique, Ch. I*, y de acuerdo con su estilo, sigue el camino sencillo y enteramente acertado; presupone el tratamiento matemático de las funciones y *encuentra* entonces, en la *aplicación* a la Mecánica, para e = (f)t que en la naturaleza (f)t es *también* $bt^2$; $e = ct^3$ no se presenta en la naturaleza. Acertadamente no se habla aquí de querer establecer una *prueba* de $e = bt^2$, sino que esta relación se toma como algo que *se encuentra* en la naturaleza. En el desarrollo de la fundón, al convertirse t en t + δ, y de acuerdo con su manera habitual de proceder en provecho del análisis, se da la circunstancia de que de la serie resultante para el espacio recorrido en δ, solamente se pueden usar los dos primeros términos y hay que eliminar los restantes. Pero aquellos dos primeros términos se utilizan solamente en provecho del objeto, porque solamente ellos tienen una determinación real (*cfr. ibíd*., 4, 5; «*on voit que les fonctions primes et secondes se présentent* naturellement *dans la mécanique où elles ont una valeur et signification déterminées*»). A partir de aquí cae él también en las expresiones *newtonianas* de la velocidad abstracta, esto es, de la velocidad simplemente uniforme, que conduce a la fuerza de la inercia y a la fuerza acelerante, y de esta forma se introducen también las ficciones [propias] de la reflexión de un intervalo de tiempo infinitamente pequeño (el δ), su comienzo y su final. Pero esto no influye para nada en aquel procedimiento acertado que se niega a usar estas determinaciones para ofrecer una *demostración de la ley*, sino que ésta, como es aquí pertinente, la toma [Lagrange] de la experiencia y después la aplica al tratamiento matemático. <<

[467] § 267 N. Traducción del texto de Lagrange citado por Hegel en francés en su nota subrayando una palabra: «Se ve que las funciones primeras y segundas se presentan *naturalmente* en la mecánica donde tienen un valor y significación determinados.» Lagrange, Joseph Louis, *Théorie des fonctions analitiques*. Nueva edición, revisada y aumentada por el autor, París, 1813 (1.ª, 1797). El texto citado se encuentra en la p. 317. La traducción alemana es del año 1823. En relación con el comentario de Hegel es interesante notar que el editor alemán dice que Lagrange «se refiere meramente a la observación y experiencia» (NP). <<

[468] § 267 N. En los *Discorsi* de Galileo (tercera jomada) (o. c. en la ne 466) se lee: «Cuando un cuerpo cae uniformemente acelerado desde la situación de reposo, los caminos recorridos en tiempos determinados son proporcionales a los cuadrados de los tiempos» (NP). <<

[469] § 268. Aceptamos la versión de la edición de los discípulos. *ENC C* dice «identidad», pero según el texto más complicado de *ENC B*, citado aquí por NP, es ciertamente muy verosímil que quiera decir «idealidad» (VA). <<

[470] § 269. Adviértase que el texto sigue los tres momentos del concepto subjetivo: concepto como tal, juicio y silogismo (VA) <<

[471] § 269 N. Sobre las fuerzas de atracción que actúan en los líquidos dentro de los vasos capilares, véase Newton, *Optice*, lib. 3, 1, quaest. 31, pp. 395-398. También Laplace, *Traite de mécanique céleste*, vol. 4, París, 1805, pp. 350 ss. (BL). <<

[472] § 269 N. *gefaßt*. Captado y, de alguna manera, capturado y encerrado (VA). <<

[473] § 269 N. En el § 262 y su N (BL). <<

[474] § 270 N. Las tres leyes de Kepler a las que se refiere Hegel a continuación dicen así: I. La órbita del planeta es una elipse, en uno de cuyos focos está el sol. II. La recta entre sol y planeta (= radio vector) barre en tiempos iguales áreas iguales. III. Los cuadrados de los tiempos de circunvalación de dos planetas son proporcionales a los cubos de su distancia media respecto del sol. Las dos primeras leyes las había expuesto Kepler en su libro *Astronomía nova* el año 1609 (particularmente en los capítulos 40 y 58-59); la tercera ley en sus *Harmoniae mundi* de 1618 (capítulo 3 del libro 5) (NP). <<

[475] § 270 N. Véase Francoeur, L. B., *Traité élémentaire de mécanique*, citado un poco más abajo por el mismo Hegel (BL). <<

[476] § 270 N. Hegel asume la deducción de Newton, *Principia mathematica*, De motu corporum liber primus. Sectio II. *De inventione virium centripetarum*. Propositio IV. Theorema IV, 38 s. (BL). <<

[477] § 270 N. La segunda sección del libro 1.º de los *Principia* trata *De inventione virium centripetarum*. La proposición criticada por Hegel dice: «Cuando los cuerpos se mueven en órbitas cuyos radios están constantemente dirigidos hacia el centro inmóvil de las fuerzas, las superficies descritas por ellos están en el mismo plano y son proporcionales a los tiempos.» Newton lo prueba por procedimientos de geometría elemental, valiéndose de la aplicación del paralelogramo de las fuerzas. Esta proposición, junto con las explicaciones sobre el movimiento de los cuerpos en secciones cónicas excéntricas y las subordinadas a ellas, que la fuerza de atracción es inversamente proporcional al cuadrado de su distancia del centro (espec. prop. XI y el primer corol. a la prop. XIII), constituye el punto de apoyo principal para la fundamentación de las leyes de Kepler mediante el principio de la gravitación universal (véase libro III, sobre todo la proposición XIII) (NP). Otros textos del mismo Newton pueden verse en la nota de BL <<

[478] § 270 N. Francoeur, L. B., *Traité élémentaire de mécanique, adopté dans l'inslruction publique*, 4.ª edic., París, 1807, pp. 255 ss. Hegel en *ENC B y ENC C* remite equivocadamente al capítulo 11, pero se trata del segundo (II) (NP). <<

[479] § 270 N. En § 267 N (BL). <<

[480] § 270 N. *Überschwemmung*. La traducción de este término no ofrece dificultad alguna. Es, sin embargo, ilustrativo advertir que la traducción de Ovejero y Maury dice en este lugar que «se trata de adquirir esta conciencia, que la mecánica física ha sido amalgamada con una metafísica inefable…». Dejando aparte la inefabilidad de la metafísica, ¿de dónde sale esta amalgama que sustituye a la inundación? De la traducción de Croce indudablemente: «*si tratta di acquistar questa coscienza*, *che la meccanica fisica è stata allagata con un'ineffabile metafísica*…». Inundar se dice en italiano *allagare*, pero Ovejero, que según se ve no traducía del alemán sino del italiano, confundió *allagare* con *allegare*, palabra esta última que propiamente significa alear (metales) (VA). <<

[481] § 270 N. Véase *Principia mathematica*, De mundi systemate liber tertius. Propositio XIII. Theorema XIII, pp. 375 s. Véase también la proposición LXVI, lib. I (BL). <<

[482] § 270 N. En esta misma N (BL). <<

[483] § 270 N. BL notan aquí que Hegel confunde la fuerza centrífuga con la tangencial o inercia. La ocasión pudo dársela Mac-Laurin, Colin, *Expositio philosophiae neiutonianae*, Viena, 1761, pp. 380 ss., especialmente 392 y 394 s. Esta edición se hallaba en la biblioteca de Hegel. <<

[484] § 270 N. Véase Gren, *Grundriß der Naturlehre*, p. 146 (BL). <<

[485] § 270 N. Véase la primera ley de Kepler en la ne 474 (NP). <<

[486] § 270 N. *Exposition*. Interpreto que con esta palabra se significa la colocación de la misma determinidad una vez como índice de una raíz y otra vez como exponente de una potencia (VA). <<

[487] § 270 N. Segunda ley de Kepler. Véase la ne 474 (NP). <<

[488] § 270 N. En la N al § 267 (BL). <<

[489] § 270 N. Véase el sentido de esta afirmación en el § 259 y su N (VA).
<<

[490] § 270 N. Véase el enunciado de la ley en la ne 474 (NP). <<

[491] § 270 N. Newton, *Principia mathematica*, De mundi systemate liber tertius. Phaenomenon IV et Propositiones, pp. 360 ss. (BL). <<

[492] § 271. *ist zur Form entschlojlen*. Véase ne 417. Es el mismo verbo que en el § 244 indica la decisión de la idea de desprenderse de sí como naturaleza, allí en forma activa, aquí en forma pasiva. Si se pregunta por el sujeto agente de esta decisión, hay que buscarlo donde siempre, o sea, en el concepto inmanente (VA). <<

[493] § 272. *Individualität*. Hegel restringe el uso de «individuo» e «individualidad» a lo material. Pero a medida que la individualidad asciende hacia lo espiritual adquiere mismidad, subjetividad y singularidad. Véase p. e. el § 337 (VA). <<

[494] § 272. *entreißt sich der Schwere*. Se podría también traducir por «se separa de la gravedad», pero mantenemos el carácter enérgico del verbo alemán. Este arrancarse o sustraerse de la gravedad es determinación progresiva de la materia a medida que se aproxima a lo espiritual (VA). <<

[495] § 276. *ENC C* pone «ella» (= la materia) como sujeto de este verbo. NP siguiendo a los discípulos corrigen y ponen «ello» (= la luz, nombre neutro en alemán) (VA). <<

[496] § 276 N. Véase, en la introducción a la filosofía de la naturaleza, el § 246 N (NP). <<

[497] § 276 N. Newton, *Optice*. Líber prímus. Pars I. 2: Defin. I. Véase también Liber tertius. Pars I. Quaestio 29, 374 ss (BL). <<

[498] § 276 N. J. E. Bode und F. Th. Schubert, con referencia a la observación por parte de W. Herschel de las llamadas nebulosas (multitud de estrellas), hablan de que la luz necesita varios siglos para llegar desde allí a la tierra. Véase Bode, Johann Elert, *Anleitung zur Kenntniß des gestirnten Himmels*, 6.ª edic. mejorada, Berlín, 1792, p. 598 s. Schubert, Friedrich Theodor, *Theoretische Astronomie*. T. 2. San Petersburgo, 1798, p. 57 s. (BL). <<

[499] § 276 N. Está claro que Hegel se refiere aquí a Newton, *Optice*, Liber primus, Pars I, Axiomata VI y VII, pp. 8-14 (BL). <<

[500] § 276 N. Hegel podría referirse aquí a la teoría de los gases de J. Dalton a la cual ciertamente se refiere en otros lugares. Véase Dalton, John, *Weitere Erörterung einer neuen Theorie über die Beschaffenheit gemischter Gasarten*. En: *Annalen der Physik*, editados por Ludwig Wilhelm Gilbert, vol. 13, Halle, 1803, p. 442 (BL). <<

[501] § 276 N. El «quien» de la traducción es objetable porque personaliza demasiado. Lo ponemos para evitar una expresión apenas posible en castellano. Diría «aquello» a lo que se manifiesta. El texto se refiere a la pura identidad de la luz. En ella se identifican el sujeto que manifiesta, el objeto manifestado y el beneficiario de la manifestación. Véase ne 319 (VA). <<

[502] § 276 N. Relación sin relación. Interpretamos que la reflexión pura es relación en un cierto sentido incoativo, pero no lo es enteramente porque no ha sentado aún términos distintos de la relación (VA). <<

[503] § 276 N. Hegel rechaza los dos modelos contemporáneos de explicación de la luz que se discutían entonces como sistema de emanación y sistema de oscilación. Véase p. e. Berzelius, *Lehrbuch der Chemie*, vol. I, cap. I, pp. 23-27. La teoría de la emanación se retrotrae a Newton y la oscilatoria a Euler (BL). <<

[504] O pulida de manera natural, no por mano humana, brillante. Refleja puramente la luz que recibe (VA). <<

[505] § 278 N. Nada manifiesta aún su propio ser. La luz se expande en puros reflejos de sí misma no modificados por las determinaciones de los objetos (VA). <<

[506] § 278 N. Sobre una materia luminosa véase p. e. Gren, *Grundriß der Naturlehre*, p. 378, § 639 (BL). <<

[507] § 278 N. Véase Biot, *Traite de physique*, vol. 4, lib. 6, *De la Polarisation de la lumière*, pp. 254 ss. (BL). <<

[508] § 278 N. Las indicaciones de Goethe al respecto son numerosas. Se encuentran en los cuadernos *Zur Naturwissenschaft überhaupt* de los años 1817 y 1820. En el discurso introductorio fechado el 20 de julio de 1820, Goethe agradece las ayudas de varios amigos científicos, entre los cuales nombra a Hegel (NP). <<

[509] § 278 N. Malus, Etienne Louis, *Théorie de la doublé réfraction de la lumière dans les substances cristallisées*, París, 1810. La obra de Malus fue dada a conocer en Alemania por los *Annalen der Physik*, editados por Ludwig Wilhelm Gilbert, voi. 38, Leipzig 1811, pp. 237-248 (BL). <<

[510] § 278 N. Mayer, J. T., Commentatio de polaritate luminis. *En*: Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis Recentiores. Vol. II, Gottingen 1813 (BL). <<

[511] § 279 N. Heim, Johann Ludwig, *Über die Ähnlichkeit der ehemaligen Erdoberfläche mit der gegenwärtigen des Mondes*. En: *Monatliche Korrespondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde*. Editado por Franz von Zach, Gotha, 1802, pp. 528-542. En *ENC A* este autor se designaba como «uno de los *menos* ingeniosos geognósticos» (NP). <<

[512] § 279 N. Hegel se refiere aquí probablemente a la teoría de Aristóteles sobre los cometas en *Meteor*. 344a 8-33 (BL). <<

[513] 279 N. Hegel podía referirse aquí a las teorías de Whiston, Maupertius, Lalande y otros según las cuales un choque de la Tierra con un cometa era posible e incluso había sucedido ya. Olbers hace frente a estas teorías de la catástrofe mediante cálculos de probabilidad. Véase Olbers, *Über die Möglichkeit daß ein Comet mit der Erde zusammen stoßen könne*. En: *Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmels-Kunde*. Editado por F. von Zach, vol. 22, Gotha, 1810, Nr. 47, pp. 412 ss. y 420 ss. (BL). <<

[514] § 280. Los cuatro elementos cuyo estudio se iniciará en el § siguiente (VA). <<

[515] § 280. *durch den selbstischen Einheitspunkt*. La traducción es inexacta para no rizar el rizo y escribir «mediante el punto mísmico de unidad». Interpreto, en efecto, que el adjetivo *selbstisch* no se toma aquí en el sentido comente de «egoísta», sino que es el adjetivo correspondiente al *Selbst* sustantivado (el sí mismo) que en esta segunda parte de la filosofía de la naturaleza se superpone a lo que en la primera parte era centro y paulatinamente lo sustituye (VA). <<

[516] § 280 N. En este punto, *ENC A* añadía: «Lo que yo mismo intenté al respecto en una disertación anterior ya no lo puedo considerar satisfactorio.» Con estas palabras, Hegel se retractaba de la conclusión del escrito sobre las órbitas de los planetas que había presentado en Jena, el año 1801, para habilitarse como profesor (NP). Este escrito se cita frecuentemente como prueba y ejemplo de que Hegel profesaba una filosofía de la naturaleza disparatada (VA). <<

[517] § 280 N. Filosofía de la naturaleza romántica, no hegeliana. Véanse las líneas finales de la N al § 246 (VA). Según BL, Hegel se refiere aquí al paralelismo schellingiano entre la serie de los planetas y la serie de los metales. Véanse *Der Ferneren Darstellung aus dem System der Philosophie Andrer Theil*. En: *Neue Zeitschrift für Spekulative Physik*, editado por el propio Schelling, Tübingen, 1802, pp. 91-180. Cfr. *Werke*, vol. 4, pp. 450-508 (BL). <<

[518] § 280 N. Kepler, Johannes, *Harmonices mundi libri quinqué*, Linz, 1619 (NP). <<

[519] § 280 N. Laplace, Pierre Simon, *Exposition du systéme du monde*, Paris, 1796, vol. 2, p. 263: «Engañado por la imaginación… Kepler explicó el orden del sistema solar a partir de las leyes de la armonía musical. En sus últimos escritos se ve aún hasta qué punto le complacían estas especulaciones soñadas que él consideraba vida y alma de la astronomía» (NP). BL amplían la cita anterior. <<

[520] § 280 N. Esta aplicación se encuentra varias veces en la *Óptica* de Newton (Libro I, prop, III y VI; Libro II, 1.ª parte, observación 14; 3.ª parte prop. XVI; 4.ª parte, observaciones 5 y 8). Prescindiendo de inexactitudes en la caracterización de los tonos, Newton se vale también de distintas melodías, una de las cuales p. e. sólo muestra sendos acordes puros, mayor y menor, mientras otra muestra un acorde mayor puro y dos menores (NP). <<

[521] § 281. O sea, la tierra (VA). <<

[522] § 281 N. Véanse las nnee 617, 618 y 619 (BL). <<

[523] § 283. *Selbstischkeit*. Aparece ahora el abstracto sustantivado del adjetivo *selbstisch* (véase ne 515). Si entendemos que ese adjetivo significa la cualidad de lo que está «afectado de sí mismo», el nuevo sustantivo es esta misma cualidad en abstracto (VA). <<

[524] § 286 N. Véanse las últimas líneas de la N al § 264 (BL). <<

[525] § 286 N. Véase Trommsdorf, *Systematisches Handbuch der gesammten Chemie*, vol. 1, pp. 49 ss. y 90. Para el concepto de latencia, véase Erxleben, J. Ch. P., *Anfangsgründe der Naturlehre*, 5.ª edic., Viena 1793, p. 429. También Berzelius, *Lehrbuch der Chemie*, vol. 1, cap. 1, pp. 49 s. (BL). <<

[526] § 286 N. *Stoff*. Aunque la palabra estofa sólo se usa ahora en castellano en contextos despectivos (ser de baja estofa, p. e.) es palabra que existe en nuestro idioma con un significado muy próximo al término alemán: material del que algo está hecho (VA). Según BL en la química de la época se habla con frecuencia de «materias y estofas». Al respecto citan varios lugares de los libros de Trommsdorf, Gren y Berzelius mencionados en las nnee anteriores. <<

[527] § 286 N. Véase el § 130 N (VA) y las últimas líneas de la N al § 276 (BL). <<

[528] § 288. De Luc, Jean André, *Recherches sur les modifications de l'atmosphère*, Genf, 1772. Traducción alemana, Leipzig, 1776. También *Nouvelles idées sur la météorologie*, Londres, 1786. Trad. alemana, Berlín y Stettin, 1787 y 1788 (NP). La nota correspondiente de BL amplía estos datos. <<

[529] § 288 N. Lichtenberg, Georg Christoph, *De nova methodo naturam ac motum fluidi electrici investigandi*. En: *Novi comentarii Societatis regiae seientiarum Gottingensis*, VIII (1777) pp. 168-170. En los años posteriores Lichtenberg publicó varios escritos sobre física y matemáticas, especialmente sobre tormentas y lluvias (NP). BL amplían los datos de NP. <<

[530] § 288 N. Sobre la explicación del rayo y el trueno, véase Gren, *Grundriß der Naturlehre*, pp. 834-837. En relación con De Luc, véase también el *Journal der Physik* editado por el mismo Gren, vol. 4, Leipzig, 1791, pp. 279-288 (BL). <<

[531] § 287 N. Hegel se refiere aquí a una discusión suscitada por E. F. F. Chladni a partir de un escrito suyo del año 1794 al cual replicó con dureza J. A. De Luc. Véase Chladni, Ernst Florens Friedrich, *Uber Feuer-Meteore, und über die mit denselben herabgefallenen Massen*, Viena, 1819, pp. 6, 9 y 419 s. (BL). <<

[532] § 291. Véase más adelante § 310 (VA). <<

[533] §§ 292 y 293. El texto dice *spezifische Schwere*, no *spezifisches Gewicht* que es como se dice en alemán peso específico. Manteniendo, por tanto, la traducción de *Schwere* por gravedad, como hemos hecho hasta aquí, sería congruente verter «gravedad específica». Cosa no absolutamente rara porque podría tratarse de la versión alemana de la *gravitas in specie* de Galileo, supuesto que en el texto expresamente se habla de una especificación de la gravedad universal. Mantenemos, sin embargo, la traducción convencional, porque el texto da por sentada la equivalencia de este concepto con el de densidad y lo define como relación entre *peso y* volumen. Debo esta indicación al profesor García Doncel (VA). <<

[534] § 293 N. Véase Hurton, Charles, *A mathematical and. philosophical dictionary containings* […] vol. 2, Londres, 1795, p. 260 (BL). <<

[535] § 293 N. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Capítulo 2.º. Principios metafísicos de la dinámica *Werke*, vol. IV, pp. 523 s., 525 s., 533) (NP). En la traducción de Aleu, J., Madrid, Tecnos, 1991, pp. 43 ss. BL citan también *Cr. r. pura*, B 215 s. y por lo que se refiere a un perfeccionamiento de la física dinámica de Kant, aluden a Gren *Grundriß der Naturlehre*, pp. 21 ss., especialmente p. 28. <<

[536] § 298 N. Sobre Zenón de Elea, véase la ne 265 (NP). <<

[537] § 298 N. Véanse NN a los §§ 276 y 293 (BL). <<

[538] § 301 N. Chladni, Ernst Florens Friedrich, *Die Akustik*, Leipzig, 1802, pp. 667 s. y 117 s. (BL). <<

[539] § 304 N. Véase Biot, *Traité de physique*, vol. 2. pp. 45-47 (BL). <<

[540] § 301 N. Tartini, Giuseppe, *Trattato di Música secondo la vera scienza dell’Armonía*, Pava, 1754, Véase también Chladni, *Die Akustik*, Leipzig, 1802, p. 208 (NP). <<

[541] § 304 N. Véase Gren, *Grundriß der Naturlehre*, pp. 303-377, especialmente p. 330 (S 545). Gren por su parte remite a los ensayos de M. A. Pictet sobre la reflexión del calor mediante espejos cóncavos, cuya obra sobre el fuego se había publicado traducida al alemán en Tubinga el año 1790 (BL). <<

[542] § 304 N. Rumford, Benjamin Conde de, *An Inquiry concerning the Source of the Heat which is excited by Friction*. En: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 1798, 1.ª parte, pp. 80-82 (NP). BL citan la traducción alemana en *Allgemeines Journal der Chemie*, editado por A. N. Scherer, vol. 1, cuad. 1, Leipzig, 1798, pp. 9-31. <<

[543] § 305 N. Hegel se refiere aquí a las investigaciones sobre la capacidad calórica de los cuerpos por J. Black, J. C. Wilke y sobre todo por A. Crawford. Sobre este asunto, véase Erxleben, Joh. Chr. Polykarp, *Anfangsgründe der Naturlehre*, 5.ª edic., Viena, 1793. También Gren, *Grundriß, der Naturlehre*, pp. 333-336 y la ne 525 (BL). <<

[544] § 305 N. En el § 300 (BL). <<

[545] § 308. *Mittelpunkt der Schwere*, no puede confundirse con el centro de gravedad. Éste, en alemán, se dice *Schwerpunkt* (GD). <<

[546] § 309. Este «es» debería estar seguramente en la línea siguiente después de a., puesto que en b. cambia el verbo (VA). <<

[547] § 310. Contra la definición 1.ª del capítulo 2.º de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, de Kant. Trad. cast. J. Aleu, p. 43: «La materia es el móvil en tanto que llena un espacio. Llenar un espacio es resistir a todo móvil que se esfuerce por penetrar en tal espacio…» (VA).
<<

[548] § 311. *Punktualität*. Véase el § 296 (VA). <<

[549] § 312 *schließt sich auf*. Este abrirse equivale aquí a la partición del concepto en que consiste el juicio (cfr. § 166), pero adviértase además que, prescindiendo de k preposición, se trata del mismo verbo con el que Hegel compone *zusammenschließen*, concluir, y cuyo sustantivo es *Schluß*, la conclusión o silogismo que aparece al final de este mismo § , cfr. ne 370) (VA). <<

[550] § 312 N. Damos la traducción exacta aunque pueda parecer sorprendente. Si tenemos en cuenta que BL remiten esta referencia al magnetismo a la obra de Schelling, *Darstellung meines systems der Philosophie*, pp. 29 ss. y pp. 49 ss. (véase *Werke*, vol. 4, pp. 137 ss. y 153 ss.) resulta que Hegel reconoce aquí que aquella filosofía de la naturaleza estaba bien orientada en tanto buscaba la razón en el mundo (véase la tesis de habilitación 5 en *Wk* 2, 533), pero en vez de atribuir el mérito a Schelling lo atribuye al concepto mismo, el cual se sospechaba o conjeturaba a sí mismo *(sich vermutete)* en la naturaleza; se olía, podríamos decir. Pero el concepto sólo se alcanza de verdad cuando la racionalidad inmanente a las cosas se muestra con la forma misma de la racionalidad, es decir, en forma de silogismo especulativo (VA). <<

[551] § 310 N. Hegel podía tener ante los ojos los descubrimientos de H. Davys y J. J. Berzelius en el campo de la electroquímica principalmente. El trabajo fundamental de Davys apareció en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Londres, 1807, vol. 1: Davy, Humphry, *The Bakerian Lecture on some chemical Agencies of Electricity*, 1-56. Sobre el mismo asunto y en la misma revista, año 1826, vol. 3, pp. 383-422, Davy escribió *The Bakerian Lecture. On the relations ofeleetrieal and chemical changes*, artículo en el que da una visión general sobre los comienzos de la electroquímica. —La teoría de Berzelius podía haberla conocido Hegel por el escrito publicado el año 1819 y traducido al alemán en 1820, *Essai sur la théorie des proportions chimiques*, pp. 56 ss. Además de estas referencias, BL en su nota ofrecen otras de H. Ch. Orsted y C. H. Pfaff, así como distintas denominaciones de los fenómenos observados, a saber, magnetismo voltaico o galvano-magnetismo. <<

[552] § 313 N. *mechanisierende*. Literalmente, mecanizante o que mecaniza. El sentido es que el magnetismo causa movimientos mecánicos, p. e. el desplazamiento en el espacio de cuerpos o partículas de hierro (VA). <<

[553] § 313 N. Véase Schelling, F. W. J., *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*. Jena u. Leipzig, 1799, p. 75; *Allgemeine Deduktion des dynamischen Proceßes oder der Categorieen der Physik vom Herausgeber*. En: *Zeitschrift für spekulative Physik*, editada por el mismo Schelling, vol. 1, cuad. 2, Jena u. Leipzig, 1800, 68-79. Del mismo Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, pp. 84-87 (*Werke*, vol. 3, p. 321; vol. 4, pp. 65-73 y 182-185) (BL). <<

[554] § 314. *an den beiden Enden*. El texto juega con la palabras *Ende* (final de una línea) que puede valer también como extremo de ella. Pero extremo se toma entonces como «término extremo», tecnicismo propio de la silogística (VA). <<

[555] § 316 N. Aristóteles informa sobre la doctrina de Empédocles acerca de los cuatro elementos en *Metaf*. I, caps. 6 y 7; 988 a 27 y 989 a 20. Sobre Paracelso, véase el escrito *De tribus primis essentiis ex quibus generatum componitur*, en: Paracelsi Bombast ab Hohenheim, Avr. Philip. Theophr., *Opera omnia medico-chemico-chirvrgica*, vol. 1, Genf, 1658, pp. 354-358 (BL). <<

[556] § 316 N. BL advierten que Hegel usa aquí de manera anticuada el verbo *ausgehen* por *finden*, encontrar (VA). <<

[557] *Verhältnis* hay que traducirlo por relación (véase ne 324). Parece, sin embargo, que Hegel juega aquí con el parentesco de esta palabra con *sich verhalten*, comportarse o habérselas con algo o alguien. Según esto en la relación mentada habría que implicar ese sentido de comportarse o habérselas (el cuerpo con la luz). Esta implicación no extrañará a quien tenga presente que la categoría aristotélica πρὸς τι había pasado a la Escolástica y al racionalismo como *habitudo* o *sese habere ad* (VA). <<

[558] § 317. *Medium*. Con este término se excluyen los sentidos de mediación o utilidad que tendría *Mittel*. En todo el pasaje, dejaremos «medium» allí donde Hegel lo emplee, sin traducirlo por «medio» para evitar equívocos (VA). <<

[559] § 318. Me he permitido construir de otra manera este párrafo porque traducirlo literalmente, aunque fuera poniendo entre paréntesis los dos incisos que contiene, lo hacía prácticamente ininteligible (VA). <<

[560] § 318 N. Aquí excepcionalmente, *Phänomen* en el texto mismo, no *Erscheinung* (VA). <<

[561] 318 N. Véase ne 497 (BL). <<

[*] [Nota de Hegel.] Lo cúbico en general se incluye aquí bajo la igualdad formal. Como determinación suficiente de los cristales que muestran la llamada refracción doble atendiendo a su configuración interior, traigo la [determinación] que hace Biot, Phys. III, cap. 4, p. 325: «Este fenómeno se observa en todos los cristales transparentes cuya primitiva forma no es un cubo ni un octaedro regular.» <<

[562] Sobre la cita de Biot por Hegel en su nota a pie de página del § 319, véase Biot, Jean Baptiste, *Traité de physique expérimentale et mathématique*. 4 vols., París. El texto citado por Hegel está tomado a la letra del volumen 3.º, p. 325 (NP). <<

[563] § 319 N. Goethe, *Entoptische Farben*, en *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, vol. I, cuad. 3.º, Stuttgart u. Tübingen, 1820, pp. 126-190. La cita está tomada del fragmento «XXII. Cuerpos doblemente refractantes», p. 147 s. (NP). <<

[*] [Nota de Hegel], Lo que yo había dicho sobre este punto, lo hizo suyo Goethe de manera tan amistosa como se puede leer en el cuaderno 4 de la misma obra, p. 294. <<

[564] La cita que hace Hegel en su nota está tomada de *Entoptische Farben*, en *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, vol. 1.º, cuad. 4.º, Stuttgart u. Tübingen, 1822, pp. 291-294. Bajo el título «Reciente aportación estimulante», Goethe reproduce abreviadamente una carta de Hegel de fecha 24-11-1821 (NP). <<

[565] § 319 n. Cita literal. Sólo los subrayados son de Hegel (NP). <<

[566] § 319 N. Goethe, *Doppelbilder des rhombischen Kalkspats*, en *Zur Naturwissenschaft überhaupt*. Vol. I, cuad. 1.º, Stuttgart u. Tübingen, 1817, pp. 20-26 (NP). <<

[567] § 320 N. Véase la ne 617 (BL). <<

[568] § 320 N. *Medien*. Se refiere al medio en el que tiene lugar el fenómeno, no al medio por el que se produce. Véase ne 558 (VA). <<

[569] § 320 N. Desde aquí hasta el final del párrafo, Hegel se refiere a Goethe, *Zur Farbenlehre*, vol. 1, parte 1.ª, donde se distingue entre colores fisiológicos (cap. 1), físicos (cap. 2) y químicos (cap. 3). Entre los colores físicos, a su vez, se cuentan los dióptricos (que surgen cuando la luz atraviesa medios turbios o claros como el prisma), los catóptricos (que surgen con ocasión de la reflexión), los parópticos (que se irradian en un borde) y los epópticos (que se forman en la superficie de los cuerpos). A estos distintos colores físicos hay que añadir los entópticos descubiertos más tarde (BL). <<

[570] § 320 N. Véase en Goethe, *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, vol. 1, cuad. 3, Stuttgart y Tubinga, 1820, *Entoptische Farben*, p. 162 s. Goethe se refiere en el texto citado (que se tituló *Punctualität*) a una expresión de Hegel en una carta que éste le había dirigido el 20-VII-1817 (*Briefe*, vol. 2, p. 162) (BL). En la nota de BL se transcriben las palabras de Goethe y de Hegel. <<

[571] § 320 N. El texto al que Hegel se refiere se encuentra en otro lugar: *Zur Farbenlehre*, vol. 1, parte 1.ª, 181 (§ 471) (BL). En la nota de éstos se aporta la cita oportuna. <<

[572] § 320 N. Véase 318 N (BL). <<

[573] § 320 N. Goethe, *Zur parbenlehre*. vol. 1, 1.ª parte, sección 2.ª, Colores físicos, XIII: «Condiciones de los fenómenos cromáticos» 75 ss. (§§ 197 ss.). Según Goethe, un color «es desplazado» sobre el otro (BL). <<

[574] § 320 N. Véase, o. c. en la ne anterior, sección 2.ª, Colores físicos X, Colores dióptricos. Sobre la primera clase, pp. 56 ss. (SS 145 ss.) (BL). <<

[575] § 320 N. Hegel junta aquí explicaciones de Goethe que se encuentran en diversos lugares. BL, en su nota, los aportan. <<

[576] § 320 N. Newton habla en muchos lugares de siete colores (rojo, naranja, amarillo, verde, azul, añil y violado), pero en otros (p. e. *Optice*, libro II, 2.ª parte, observación 14, p. 204) habla de cinco colores principales omitiendo el naranja y el añil (NP). <<

[577] § 320 N. La dura crítica de Hegel a Newton repite la de Goethe en *Zur farbenlehre*, vol. I, p. 631 s. (§ 645) (NP). En la nota de BL se transcribe el correspondiente texto de Goethe. <<

[578] § 320 N. Hegel usaba la edición latina: *Optice, sive de Rejlexionibus, Refractionibus, Inflexionibus et Coloribus Lucís libri tres*, Auctore Isaaco Newton, Londres, 1719 (NP). Véase en el libro I, 1.ª parte, la proposición V, 69 (BL). <<

[579] § 320 N. Véase en la o. c. en la ne anterior, el libro II, 2.ª parte, p. 230 (BL). Hegel hace suyas las críticas de Goethe a Newton. Cfr. *Zur Farbenlehre*. Parte polémica § 21 y final de la Parte histórica (NP). <<

[580] § 320 N. Véase o. c. en nnee anteriores, libro I, 2.ª parte, proposición 8.‘, problema III, 157 s. En la nota de BL se transcribe este lugar. <<

[581] § 320 N. Véase en o. c. libro I, parte 1.ª, proposición VII, Teorema VI. Hegel podía tener además ante los ojos la exposición de Goethe en *Zur Farbenlehre*, vol. 2, 1.ª parte, pp. 581-588 (Acroroasia) (BL), <<

[582] § 320 N. Acerca de los descubrimientos de Malus sobre la polarización, véase el final déla N al § 278 y ne509 (BL). <<

[583] § 320 N. Hegel alude a los experimentos de Meyer en Gottingen de los que éste quiso concluir que los rayos solares son cuadrados (NP). BL añaden que esta referencia procede de una nota de Michelet en la edición de la *ENC* preparada por los discípulos. En la misma nota de BL puede verse la referencia de la obra de Meyer, J. T., «Commentatio de polaritate lumínis», *en Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis Recentiores Volumen II*, Gottingen, 1813, pp. 18, 20 s. y 28 ss. <<

[584] § 320 N. Cfr. Biot, *Traité de physique*, vol. IV, pp. 499-542: *Expériences sur les plaques de cristal de roche, taillées perpendiculairement à l’axe de cristallisation* (cfr. 1.ª nota del mismo Hegel al § 319) (NP). BL aportan el pasaje correspondiente de Biot. <<

[585] § 320 N. Cfr. Newton, *Optices*, lib. II, parte 3.ª, Definición (Propos. XIII) p. 279. Véase también Biot, *Traité de physique*, vol. IV, pp. 88-122: «Sur les accès de facile transmission et de facile réflexion» y la 1.ª de Hegel al § 319 (BL). <<

[586] § 323. *physikalische Individualitäten*. Aunque el diccionario (Wahrig) distingue entre *physisch* (= perteneciente a la naturaleza) y *physikalisch* (= perteneciente a la ciencia física), no parece que el uso de estos términos en este § y en el siguiente impliquen aquella distinción (VA). <<

[587] § 323. *physikalische Spannung*. Véase ne anterior (VA). <<

[588] § 323. *different*. Véase ne 390. Aquí, según el sentido, podría traducirse quizá como «luz que difiere» o «que se difiere» (VA). <<

[589] § 323 Véase la ne 324 sobre la traducción de *Verhältnis* por relación (VA). <<

[590] *physische Differenz*. Véase ne 586. Parece que aquí se confirma el uso indistinto, como sinónimos, de los adjetivos *physisch* y *physikalisch* (VA).
<<

[591] § 324. *ein indifferentes Licht*. No se puede traducir por «una luz indiferente» porque no dice *gleichgültiges Licht*. Hegel usa aquí el adjetivo *indifferent* para negar la diferencia tensa, presta a saltar. Entre los dos polos de un aparato eléctrico hay diferencia tensa y cuando salta la chispa se produce una luz en la que esa diferencia se ha neutralizado. Véase ne 308 (VA). <<

[592] § 324. *physikalische Erscheinung*. Por lo dicho en la ne 586, no decimos tampoco aquí «fenómeno fisical» (VA). <<

[593] § 324 N. Hegel piensa aquí probablemente en las teorías sobre la electricidad de J. A. De Luc y M. van Marum. Según el primero, la electricidad consiste en un fluido conductor (fluido eléctrico) y una materia grave (materia eléctrica), y considera posible que la materia ígnea juntamente con la luz produzcan el fluido eléctrico. Véase De Luc, J. A., *Neue Ideen über die Meteorologie*, traducido del francés, 1.ª parte, Berlín y Stettin, 1787, pp. 187 y 422 s. Según Marum, el fluido eléctrico está compuesto de materia calórica y otra sustancia todavía desconocida. Sospecha que esta otra materia sea la materia lumínica. Véase Marum, M. van, *Versuche zum Erweise, daß in dem elektrischen Fluidum Wärme stoff zugegen ist*. En: *Neues Journal der Physik*, editado por F. A. C. Gren, vol. 3, cuad. 1, Leipzig, 1796, p. 17 (BL). <<

[594] § 324 N. Hegel se refiere aquí al desplazamiento de viejas teorías sobre la electricidad por la nueva de B. Franklin. Éste ya no distingue, como hacía Du Fay, entre electricidad del cristal y de la resina, sino de manera enteramente general entre electricidad positiva y negativa. El mismo cuerpo puede ser eléctricamente positivo o negativo. Véase *Des Herrn Benjamin Franklin Esq. Briefe von der Elektricität*. Traducción del inglés y notas de J. C. Wilcke, Leipzig, 1758. Prólogo y notas (sobre todo § 41) del traductor. Véase además, Gren *Grundriß der Naturlehre*, pp. 710-712 (§§ 1297-1300) (BL). <<

[595] § 324 N. Véanse los §§ 278 N y 320 N y 278 N con las nnee correspondientes 510 y 582 (BL). <<

[596] § 324 N. *physikalische Natur*. Sobre el adjetivo *physikalisch*, véase ne 586 (VA). <<

[597] § 324 N. Berthollet, Claude-Louis, *Essai de statique chimique*, 2 vols., París, 1803. *Première partie: De l'action chimique en général. Section III: Du calorique*, nota 11 (vol. I, pp. 260 ss.). La traducción alemana apareció en Berlín, 1811. La nota citada se encuentra en el cap. 3.º: *De l'action de la lumière et du fluide électrique*. El autor pretende esclarecer la distinción entre los efectos de la electricidad y del calor, y establecer la causa de su frecuente semejanza (NP). <<

[598] § 326. *es zu begeistert*. Véase ne 391 (VA). <<

[599] § 327. *unbegeisteter Körper*. Véase la ne 391 sobre *begeistert* (VA). <<

[600] § 330. *Vereinung*. Preferimos «unión» a «combinación» (química) a pesar de que Hegel traduce por *Vereinung* el término *combination* que encuentra en los libros franceses. Procedemos así porque Hegel no se vale del término *Verbindung* y el uso que él hace de *Vereinung* indica bien la contrariedad respecto de *Scheidung*, separación (§ 334 y ss.) (VA). <<

[601] § 330 N. Hegel se refiere a la crítica de la explicación del galvanismo dada por Volta. J. W. Ritter y H. Davy, a diferencia de Volta, llaman la atención sobre la capacidad del proceso químico de suscitar la corriente eléctrica en la cadena galvánica. Véase *Beyträge zur nähern Kenntnis des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung*, editado por J. W. Ritter, vol. 1, partes 1 y 2, Jena, 1800, p. 246 (§ 82). Respecto de Davy véase la ne 551. Sobre las discusiones anteriores informa Trommsdorff, *Systematisches Handhuch der gesammten Chemie*, vol. 5: *Geschichte des Galvanismus oder der galvanischen Elektricität, besonders in chemischer Hinsicht* (NP). <<

[602] § 330 N. Pohl, Georg Friedrich, *Der Prozeß der galvanischen Kette*. Leipzig, 1826 (NP). BL aportan algunos textos de Pohl en los que éste critica el modo de estudiar el galvanismo que había sido dominante durante un cuarto de siglo y defiende la necesidad de observar los procesos como totalidad circular. <<

[603] § 330 N. Hegel podría referirse aquí a la teoría de la descomposición electroquímica de Von Grotthus, teoría *que* fue dominante por mucho tiempo. Véase Grotthus, C. J. T. von, *Mémoire sur la décomposition de l’eau et des corps qu’elle tient en dissolution à l’aide de l’électricité galvanique*. En: *Annales de Chemie*, vol. 58, Paris, 1806, pp. 54-74. Véase también la exposición de esta doctrina, sin nombrar a su autor, en Biot, *Traité de physique*, vol. 2, pp. 508 s. (BL). <<

[604] § 330 N. Obra citada en la nota al pie del propio Hegel en el § 319. Hegel modifica ligeramente el texto de Biot (NP). Éste por su parte se refiere a las observaciones de J. L. Gay-Lussac y J. L. Thénard según las cuales la cantidad de gas liberado por la acción de la electricidad en el agua depende de las materias disueltas en aquella agua. Del agua pura apenas se desprende gas. Y Biot concluye, en el lugar citado por Hegel, que el agua actúa casi como aislante (BL). El texto de Biot, traducido, dice: «Así el agua pura, que transmite una electricidad fuerte como la que provocamos por nuestras máquinas ordinarias, se hace casi aislante para las débiles fuerzas de repulsión que proporciona el aparato electromotor.» Nótese por tanto que en la cita inserta en el texto falta la calificación de las fuerzas como fuerzas de repulsión (VA). <<

[605] § 330 N. Berzelius, Jons Jakob, *Essai sur la théorie des proportions chimiques et sur l'influence chimique de l'electricité*. Traducido del sueco al francés por Fresnel, París, 1819. Aunque la traducción alemana se publicó en Dresde el año 1820, Hegel cita la edición francesa. Traducimos al castellano, poniendo en letra cursiva la parte del texto que Hegel transcribe literalmente: «En el estado actual de nuestros conocimientos la explicación más verosímil de la combustión y del fuego que de ella surge es la siguiente: En cada combinación química va por delante una neutralización de electricidades opuestas de modo que en esta neutralización, el fuego surge enteramente de la misma manera que en la descarga de la botella eléctrica, de la pila eléctrica y de la nube tormentosa. Solamente esta última no va acompañada de ninguna combinación química. *Aquí surge una pregunta que no se resuelve mediante ningún fenómeno análogo a la descarga eléctrica corriente*. Los cuerpos, en efecto, que por la acción de una descarga eléctrica y bajo la producción de fuego, se han combinado *se mantienen juntos en esta combinación con una fuerza superior a todas las fuerzas mecánicas. Los fenómenos eléctricos corrientes* nos enseñan precisamente sobre la influencia mutua de los cuerpos a distancias más o menos grandes o pequeñas, sobre su atracción por la combinación y sobre el fuego que surge de ésta; sólo *sobre esto no nos ofrecen ninguna conclusión: por qué la combinación de los cuerpos después de suprimirse la oposición eléctrica, continúa con una fuerza tan grande. ¿Es esto el efecto de una fuerza propia de los átomos (como la polarización eléctrica) o reside en una propiedad de la electricidad que no es perceptible en sus fenómenos corrientes*? —Si intentamos resolver el problema, nos encontramos con que en el primer caso *la duración de la combinación no podría depender de la electricidad*, pero en el segundo caso *la misma reproducción de la polaridad eléctrica debiera destruir la combinación química más fuerte*. Pero también sabemos, sin embargo, que la descarga de la *batería eléctrica* vence las afinidades químicas y separa de nuevo los cuerpos combinados, esto es, que supera o aniquila la fuerza con

que los átomos, tras la descarga electroquímica, continúan permanentemente unidos. Con una batería pequeña de 8 a 10 pares de plata y zinc del grosor de una moneda de cinco francos, se puede descomponer p. e. la potasa con ayuda del mercurio; y esto nos demuestra que lo que llamamos afinidades electivas o afinidad química está en una relación necesaria y constante con los fenómenos electroquímicos, aunque hasta ahora no podamos explicar los fenómenos observados en la descarga de la electricidad excitada por frotación» (NP). <<

[606] § 330 N. Hegel se refiere aquí a la filosofía de la naturaleza de Schelling y de los schellingianos. De todas maneras, Schelling no entiende la reproducción animal, sino la sensibilidad, como potencia más elevada del magnetismo; y tampoco es el sistema circulatorio, sino la irritabilidad lo que entiende como potencia más elevada de la electricidad. Véase *Allgemeine Deduction des dynamischen Proceßes oder der Categorieen der Physik*. En: *Zeitschrift für spekulative Physik*, editado por el propio Schelling, vol. 1, cuad. 2, Jena y Leipzig, 1800, pp. 80 ss.; véase también Kilian, *Entwurf eines Systems der Gesammten Medizin*, 1.ª patte, p. 50. El paralelismo establecido por Schelling aparece algo variado en Wagner, J., *Von der Natur der Dinge*, pp. 354, 357, 361 y 365 s. (BL). <<

[607] § 330 N. Traducción del texto citado: «¿Es esto el efecto de una fuerza particular inherente a los átomos, como la polarización eléctrica, o es una propiedad de la electricidad que no es sensible en los fenómenos ordinarios?», Berzelius, *Essai sur la théorie des proportions chimiques*, p. 73 (BL). <<

[608] § 330 N. Traducción de la cita: «la permanencia de la combinación *no debía estar sometida* a la influencia de la electricidad». Berzelius, *Essai sur la théorie des proportions chimiques*, p. 73 (BL). <<

[609] § 330 N. Traducción de la cita: «el restablecimiento de la polaridad eléctrica debería destruir incluso la más fuerte combinación química». Hegel se refiere en seguida a la continuación del texto que acaba de citar literalmente. Véase la o. c. en las nnee anteriores, p. 74 (BL). <<

[610] § 330 N. Véase la referencia a Biot en el segundo párrafo de esta misma N al § 330 (BL). <<

[611] § 331. *begeistet*. Véase ne 391 (VA). <<

[612] § 333. *chemisch-begeistete*. Véase ne 391 (VA). <<

[613] § 333. Hegel se refiere a una teoría de la atracción química propuesta por T. Bergman. El escrito publicado por primera vez en el año 1775, *Be attractionibus electivis*, apareció después en Bergman, Torman, *Opuscula physica et chemica, pleraque seorsim antea edita, jam ab auctore collecta, revisa et aucta*, 3 vols., Uppsala, 1783, pp. 291-334. La traducción alemana se publicó en Frankfurt a. M. el año 1795 (BL). <<

[614] § 333 N. Richter. J. B. *Anfangsgründe der Stöchiometrie oder Meßkunst chymischer Elemente*. Breslau, 1792-93. Del mismo autor: *Über die neueren Gegenstände der Chymie*. Breslau, 1791-98. —Guyton de Morveau [y otros], *Elemens de chymie theorique et pratique, rédigés dans un nouvel ordre, d'après les découvertes modernes*. Dijon, 1777. La traducción alemana se editó en Leipzig, 1799-80 (NP). Véase *Annales de Chimie*, vol. 25, Paris, 1798, pp. 292-298, y también Bertholiet, *Gesetze der Verwandtschaft*, pp. 228 s. (BL). <<

[615] § 333 N. Según BL, Hegel se refiere aquí a una tabla de G. Fischer que éste incluyó en su traducción del libro de Bertholiet, *Gesetze der Verwandtschaft*, pp. 229-235. Fischer, para hacer su tabla, se había apoyado en las tablas de J. B. Richter en *Über die neuern Gegenstände der Chymie*, Breslau, 1797. Richter, por su parte, en la continuación de su libro del año 1800, negó que a él le hubiera pasado por alto la posibilidad de confeccionar la tabla de Fischer. En cualquier caso, la tabla de éste consta de dos columnas. En la primera figuran los ácidos, cada uno de ellos con un valor numérico, y en la otra columna las bases, que Hegel llama álcalis. Si se toma cualquier materia en una de las columnas, los números que acompañan a las materias de la otra columna indican la cantidad de materia de esta segunda columna que es necesaria para neutralizar la materia de la primera. La materia de que se parte se elige a voluntad; los números de la otra columna permanecen constantes. <<

[616] § 333 N. Véase la ne 597. Aquí Hegel se refiere a la introducción de la obra allí citada, pp. 1-22, especialmente pp. 16 ss. En las pp. 116-122 puede verse la posición de Berthollet respecto de las leyes de la afinidad de Richter. La cita de Hegel, tomada de la introducción a la obra de Berthollet, dice literalmente: «et c'est dans la superficie que la science acquiest par là, que l'on fai principalment consister ses progrès» (BL). Es claro que *superficie* en el texto de Berthollet no significa superficialidad, sino área o extensión. NP advierten que Hegel con su traducción cambia enteramente el sentido. <<

[617] § 334 N. Una enumeración de las materias fundamentales o materias simples puede verse p. e. en Trommsdorff, *Systematisches Handbuch der gesammten Chemie* vol. 1, pp. 22 s. Una presentación distinta en la que se introducen las materias fundamentales antiguas (oxígeno, hidrógeno, azufre, fósforo, silicio, etc.) en el grupo de los metaloides, puede verse en Berzelius, *Lehrbuch der Chemie*, vol. 1, p. 164 (BL) <<

[618] § 334 N Véase p. e. Trommsdorff, o. e. en la ne precedente, vol. 1, pp. 22 ss.; Gren, *Grundriß, der Naturlehre*, pp. 513 ss. y 548 ss. (BL). <<

[619] § 334 N. Véase Trommsdorff, o. e. en las nnee precedentes, vol. 1, p. 23. Los cuatro elementos químicos son nitrógeno, oxígeno, hidrógeno y carbono, enumerados en el § 328 como momentos del concepto total (BL). <<

[620] § 334 N. Véase Berthollet, Gesetze der Verwandtschaft, 139, 226. Del mismo autor, *Versuch einer chemischen Statistik das ist einer Theorie der chemischn Naturkräfte*, 2.ª parte, Berlín, 1811, pp. 125 ss. (BL). <<

[621] § 335. *Begeistung*. Véase ne 391 (VA). <<

[622] §§ 337 ss. Lo que en el índice y en el § 252 se llama *Organik* (que hemos traducido por Organologia) se denomina aquí *Organische Physik* (VA). <<

[623] § 338. *Erinnerung*. Traducimos por dos palabras porque interpretamos que el término alemán, por lo menos en el uso que Hegel hace de él, engloba dos sentidos que de suyo son separables: la interiorización que imprime una huella permanente o graba, y el recuerdo como devolución a la conciencia de un contenido pretérito (véanse los §§ 452 ss.) (VA). <<

[624] § 339. *Mächte*. El plural obliga aquí a traducir *Macht* por «fuerza» aunque este término castellano lo hemos reservado en general para *Kraft*. Potencias o poderes engendrarían aquí equívocos (VA). <<

[625] § 340. Objetos conocidos por excavación, subterráneos (VA). <<

[626] § 345 Goethe, J. W. von, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Gotha 1790. —Posteriormente bajo el título *Die Metamorphose der Pflanzen*. En: *Zur Morphologie*, vol. I, cuad. 1.º, Stuttgart u. Tübingen, 1817, pp. 1-60 (NP). <<

[627] § 345 N. Schulz, Carl Heinrich, *Die Natur der lebendigen Pflanzen. Erweiterung und Bereicherung der Entdeckungen des Kreislaufs im Zusammenhänge mit dem ganzen Pflanzenleben*. Vol. I, Berlin, 1823. Vol. II, Stuttgart y Tubinga, 1828. Sólo en el primer volumen se encuentra, como segundo título de toda la obra, *Die Pflanze und das Pflanzenreich (NP)*. En lo que sigue, Hegel se refiere particularmente a la teoría de Schulz sobre vasos y savia (BL). <<

[628] § 346. O también, savia (VA). <<

[629] § 346. *das dauernde Blatt*, no «hoja perenne», porque lo que Hegel dice es que la corteza es (una cierta) hoja permanente (VA). <<

[630] § 353. *in ihr Identität* puede leerse gramaticalmente como identidad de la determinidad o de la particularidad. Interpreto que se debe referir a la particularidad porque *ENC B* decía *dadurch* en vez de *in ihr*. En la traducción he incorporado este *dadurch* porque facilita una lectura congruente con la doctrina silogística que el texto viene desplegando a lo largo de toda la filosofía de la naturaleza (VA). <<

[631] § 354. *Blutsystem*. Literalmente, sistema sanguíneo (VA). <<

[632] § 355. Bichat, Marie-François-Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, París, 1800, pp. 2-12. Traducción alemana, Tubinga, 1802, pp. 3-18. Cuarta edición francesa con notas añadidas por F. Magendie, París, 1822. La distinción entre vida orgánica y vida animal la explica Bichat en las pp. 4 ss. En la p. 7 dice: «Resulta de ahí que las funciones del animal forman dos clases muy distintas. Unas se componen de una sucesión habitual de asimilación y excreción; por ellas [el animal] transforma sin cesar en su propia sustancia las moléculas de los cuerpos vecinos y rechaza seguidamente esas moléculas tan pronto como se han hecho heterogéneas. Por esta clase de funciones no vive sino en él mismo; por la otra clase, existe fuera de sí, es el habitante del mundo, y no, como el vegetal, del lugar que le vio nacer. Siente y percibe lo que le rodea, refleja sus sensaciones, se mueve voluntariamente con arreglo a su influencia, y muy frecuentemente puede comunicar por la voz sus deseos y temores, sus placeres o sus penas. —Llamo *vida orgánica* al conjunto de las funciones de la primera clase porque todos los seres organizados, vegetales o animales, disfrutan de ella en un grado más o menos acentuado y porque la textura orgánica es la única condición necesaria para su ejercicio. Las funciones reunidas en la segunda clase forman la *vida animal*, así llamada porque es el atributo exclusivo del reino animal» (NP y BL). <<

[633] § 359 N. Véase el § 360 (BL). <<

[634] § 359 N. Flegel se refiere a los *exciting potvers o potestates incitantes* de John Brown. Véase la obra de este autor *Elementa medicinae*, 2.ª edición mejorada, Edimburgo, 1784. En la traducción alemana (Copenhague, 1798) *potvers* se traduce por *Potenzen* (BL). <<

[635] § 359 N. En un diccionario contemporáneo a la *ENC* la «teoría de la excitación» se define como «la teoría de Brown modificada por la elaboración de médicos alemanes y combinada con varias tesis procedentes de otras teorías». Véase *Allg. Real-Enzyklopädie für die gebildeten Stände*. Vol. III, 7.ª edic., Leipzig, 1827, pp. 645 ss. Sobre Brown véase la ne 658 (NP). <<

[636] § 359 N. Según Michelet en la edición de los discípulos, este pasaje alude al *Primer esbozo de una filosofia de la naturaleza* de Schelling. En la nota de BL se aportan varios lugares de Schelling y sus continuadores en relación con esta teoría de la irritabilidad. <<

[637] § 359 N. Véase Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1, 13 (*Werke*, vol. 4, pp. 114 y 123). BL en esta nota y en la anterior llaman la atención sobre el hecho de que Schelling conoce también otra relación no cuantitativa. <<

[638] § 359 N. Adviértase que Hegel refuta aquí la concepción de la identidad de Schelling igualándola a la de Spinoza. La relación que Hegel reconoce tener con la «filosofía de la identidad» la declara ampliamente en el prólogo a *ENC B* (VA). <<

[639] § 359 N. Hegel se refiere manifiestamente a Kilian, seguidor de Schelling. Véase Kilian, J. A., *Entwurf eines Systems der gesammten Medizin*, 2.ª parte, pp. 12 s. BL documentan ampliamente este pasaje. <<

[640] § 359 N. Hegel se refiere a la terminología y procedimientos de Schelling y sus seguidores. BL en dos notas correspondientes a este párrafo aportan varios lugares ilustrativos. <<

[641] § 360. Esta línea muestra que *Trieb* (traducido aquí por «impulso») no puede traducirse por instinto (VA). <<

[642] § 360. Los lugares concretos de las obras de Aristóteles y Kant han sido mencionados en las nnee 395 y 396 (NP). <<

[643] § 360. Es decir, el ámbito de aquel instinto específico (VA). <<

[644] § 365 N. Spallanzani, Lazaro, *Éxperiences sur la digestion de l'homme et de différentes espèces d'animaux*, Avec des considérations par Jean Senebier, Ginebra, 1793. Trad. alemana en Leipzig, 1785 (NP). Según BL, Hegel no reproduce de manera enteramente correcta el pensamiento de Spallanzani. Este quiere mostrar que la digestión se realiza principalmente mediante la descomposición que ejerce el jugo gástrico, pero no se opone a una explicación química del proceso digestivo. Con mayor razón podría apoyarse Hegel en Autenrith, *Handbuch der Physiologie*, 2.ª parte, p. 50, y en Treviranus, *Biologie*, vol. 4, p. 349. <<

[645] § 365 N. Que el proceso digestivo esté ligado a una fermentación, lo niegan Spallanzani (pp. 263 s.), Autenrieth (2.ª parte, p. 49) y Treviranus (vol. 4, 349) en las oo. cc. en la ne anterior (BL). <<

[646] § 365 N. Véase, Treviranus, *Biologie*, vol. 4, pp. 402-407 y 410 (BL). <<

[647] § 367 ss. *Gattungsprozeß*. No puede traducirse, desde luego, como «proceso genérico», pero tampoco como «proceso de generación» porque el proceso que aquí se estudia es tanto la generación como la corrupción o muerte del animal desde sí mismo (§ 375) (VA). <<

[648] *elementarische Natur*, no se puede traducir por naturaleza elemental porque esta expresión significaría algo así como una naturaleza simple, no desarrollada. Como se ve también en los §§ 286 ss. (*Der elementarische Prozeß), elementarische* significa lo perteneciente a los cuatro elementos de la vieja tradición. Véase la ne 104 (VA). <<

[649] § 368 N. Hegel podía aquí pensar, entre otros, en los intentos de J. F. Blumenbach y J. Lamarck de sobrepasar la artificiosa clasificación de los animales que estaba entonces extendida. Véase Blumenbach, Joh. Friedr., *Handbuch der Naturgeschichte*, 4.ª edición muy mejorada, Göttingen, 1791, pp. 48 s., y Lamarck, J., *Philosophie zoologique*, vol. 1, pp. 20 s. (BL). <<

[650] § 368 N. Véase Jussieu, Antonius Laurentius de, *Genera plantarum secundum ordines naturales disposita, juxta metkodum in Horto Regio Parisiensi exaratam, anno M.DCC.LXXIV*, París, 1789, p. LXXI. Candolle, A. P. de, *Theorie élémentaire de la Botanique* […], 2.ª edic. aumentada, París, 1819, pp. 236, 239 y 243-249. Véase también Treviranus, *Biologie*, vol. 1, pp. 433-445 (BL). <<

[651] § 368 N. Véase Aristóteles, *Hist. animal*. III 7, 516 b 22 s. «Todos los animales sanguinos tienen columna vertebral: u ósea o espinosa.» (Trad. Vara Donado, Madrid, Altai 1990, p. 162). —Sobre este punto dijo Hegel en sus lecciones de filosofía de la naturaleza del curso 1819-20: «Aristóteles ha dividido los animales en animales con sangre y animales sin sangre; los primeros tienen columna vertebral; en los tiempos modernos, los franceses han retenido estas distinciones» (*Naturphilosophie*, vol. I). La lección de 1819-20, editada por Manfred Gíes, Nápoles, Bibliopolis, 1980, p. 142 (NP y VA). Aquí Hegel se refiere a la división del reino animal en vertebrados e invertebrados establecida por Lamarck, *Philosophie zoologique*, vol. 1, p. 118. En las pp. 116 y 161, Lamarck juzga que la clasificación de Aristóteles conserva su validez porque la mayor parte de animales invertebrados no tienen verdadera sangre (BL). <<

[652] § 368 N. Cuvier, Georges, *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes, ou l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*. Paris, 1812. —En el Discurso preliminar, p. 65, se lee: «El menor fragmento de hueso, la menor apófisis, tiene un carácter determinado relativo a la clase, al orden, al género y a la especie a que pertenece, hasta el punto de que tantas cuantas veces solamente se tiene una extremidad de hueso bien conservada, con aplicación y ayudándose con un poco de destreza de la analogía y de la comparación efectiva, se pueden determinar todas esas cosas de manera tan segura como si se poseyera el animal entero» (NP). <<

[653] § 368 N. Hegel se refiere aquí manifiestamente a Goethe y a la representación que éste se hace del tipo. Véase *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie ausgehend von der Osteologie*. Jena, 1795. En: *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*, vol. 1, cuad. 2, Stuttgart y Tubinga, 1820, pp. 145-195. Véanse también las pp. 257-284 del cuad. 3 de la misma obra (BL). <<

[654] § 368 N. Véase Treviranus, *Biologie*, vol. 2, *Geschichte des physichen Lebens*. En este volumen Treviranus trata de la expansión física y geográfica de los animales y plantas. En el § 393 N, Hegel se refiere otra vez a Treviranus tratando el mismo asunto (BL). <<

[655] § 368 N. Según BL, Hegel se refiere aquí a Aristóteles y a Linneo, pero también indican en su nota que Hegel podía haber utilizado como fuente a Blumenbach, J. F., *Handbuch der Naturgeschichte*, 4.ª edic. Göttingen, 1791, p. 48, libro que se encontraba en su biblioteca. En la nota de BL puede leerse la cita oportuna. <<

[656] § 369. *Begattung*. La composición de la palabra permite el juego con *Gattung*, género. Aparearse equivale así a generar o engendrar (VA). <<

[657] § 373 N. ¿Mosto? ¿Aguardiente? (VA). <<

[658] § 373 N. Cfr. Brown, John, *Elementa medicinae*, 1780. Después de una edición en latín, ampliada, el propio autor la tradujo al inglés: *The Elements of Medicine*, 2 vols., Londres, 1788. La obra obtuvo una difusión muy rápida y amplia mediante reimpresiones y traducciones en muchos países europeos y en Norteamérica, y provocó a continuación una amplia literatura. Cfr. Girtanner, Christoph, *Ausführliche Darstellung des Brownischen Systemes der praktischen Heilkunde, nebst einer vollständiger Literatur und einer Kritik desselben*, 2 vols., Göttingen, 1797-98. La bibliografía comentada que presenta esta obra abraza ya 102 títulos. En Alemania existían hasta 1806 tres traducciones distintas de los *Elementa medicinae* (NP). BL en su nota amplían las referencias de este pasaje a Kilian, Hoffmann y Troxler, seguidores de Schelling. <<

[659] § 373 N. Leve rasgo de humor sarcástico cuyo destinatario se debería buscar entre los filósofos de la naturaleza tentados por el ejercicio de la medicina (VA). <<

[660] § 377. Hegel alude a la conocida inscripción en el templo de Delfos. Véase Platón, *CJrmides*, 164 d. Según Diógenes Laercio, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorvm philosophorvm libri decem, graece et latine*, Leipzig, 1759, p. 27, este precepto procedería de Tales de Mileto. En relación con la incorporación del oráculo en este lugar de la filosofía hegeliana, puede verse el § 3 del *Fragmento para la filosofía del espíritu*, publicado por primera vez por Friedhelm Nicolin en *Hegel-Studien*, vol. I, Bonn, 1961, pp. 17 ss. (*Wk* 11, 517). Se trata de un manuscrito del año 1822 con el que probablemente se iniciaba la redacción de la filosofía del espíritu repetidamente anunciada por Hegel pero nunca publicada fuera de la *ENC*. Sobre el oráculo en general, véase en *HIS* «Los elementos del espíritu griego» (NP y BL) (*Wk* 12, 287 ss.; Gaos, pp. 424 ss.). <<

[661] § 378. Cfr. § 34. Hegel llama aquí introducción al concepto previo o preconcepto de la lógica (§§ 19-78) (VA). <<

[662] § 378. Este elogio de los libros aristotélicos *Acerca del alma* y la declaración de intenciones que le sigue es fundamental para la lectura de la filosofía hegeliana del espíritu subjetivo. El texto de Hegel sigue de cerca al de Aristóteles y, en su punto álgido, la doctrina de los dos intelectos, activo el uno y pasivo el otro (III, 5; 430 a 14-16), es determinante de la comprensión hegeliana de la racionalidad (véase § 441 y la N al § 444). Respecto *de Acerca del alma*, véase *FIL* (*Wk* 19, 199 ss.; *WR* II, 293 ss.) (VA). <<

[663] § 379. Véase ne 676 (BL). <<

[664] § 380. Véanse las primeras líneas de las NN a los §§ 398 y 408 (BL).
<<

[665] § 386 N. Véanselos §§ *92-95* (BL). <<

[666] § 386 N. Véanse los §§ 507-512 (BL). <<

[667] § 389. *Acerca del alma* III4-8, sobre todo III4, 429 a 15-22 y 429 b 29-430 a 2; III5, 430 a 10 y ss.; III 8, 431 b 20 ss. (BL). <<

[668] § 389 N. Véase § 286 N (BL). <<

[669] § 389 N. Hegel podría aquí pensar en la comparación de la fuerza o energía vital con la fuerza de las materias imponderables que hacía Autenrieth, J. H. F., *Handbuch der empirischen menschlichen Physiologie*, Tubinga, 1801-1802, partes 1-3 (BL). <<

[670] § 389 N. Hegel llama «poros» o también «espacios intermedios» (§ 563 N) a los intersticios del universo en los que Epicuro hacía habitar a los dioses. Véase *FIL* (NP) (*Wk* 19, 330; *WR* II, 400). BL remiten a Cicerón, *De divinatione*, libro II, 17, § 40; también *De natura deorum*, libro *I*, 8. <<

[671] § 389 N. Descartes, *Principia philosophiae*, 1.ª parte, §§ 14 ss.; Malebranche, *De la recherche de la vérité*, libro 3.º, 2.ª parte, capítulo VI; Spinoza, *Ètica*, 1.ª parte, definición 1.ª; 2.ª parte, prop. XVII; Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* […] (BL). <<

[672] § 389 N. Hegel escribe en distintos lugares la expresión «mónada de las mónadas» cuando trata de Dios según Leibniz. Esa expresión, sin embargo, no se encuentra en las obras de éste. Hegel podría haberla tomado de Tennemann, W. G., *Grundriß, der Geschichte der Philosophie* […], 4.ª edic., Leipzig, 1825, p. 377. En cualquier caso, sí que la expresión se encuentra en Giordano Bruno, *De triplici mìnimo et mensura* […]. <<

[673] § 39*0. fühlende*. Tal como se desarrolla más adelante en los §§ 403 ss. Hegel evita toda confusión entre el sentir (tener sentimientos, *Gefühle*, como nivel ínfimo de psiquismo) y el sensar, confusión que ocurre con frecuencia en el lenguaje corriente, tanto en alemán *como en* español. Véase § 402 N (VA). <<

[674] § 390. *eingebildet in sie*. ¡Acusativo! Se podría también traducir más dura y literalmente por «imaginado en ella». Si se atiende al sentido direccional, hacia dentro del alma, expresado por la preposición *in* con acusativo, puede empezar a entenderse el significado de esta expresión que más adelante se explícita en los §§ 411 y 412. Interpreto que incluye el sentido de proyección en el alma de las determinaciones naturales corporalmente configuradas *(eingebildet)*, haciéndose imagen *(Bild)* en el alma, pero además se añade que esta figuración corporal se hace expresiva de espiritualidad (VA). <<

[675] § 392. *trüben Stimmungen*. Creemos que el sustantivo de esta expresión tiene aquí un significado prepsíquico en continuidad con lo que Hegel ha dicho en el § 389 y con la rúbrica «El alma ensoñada» que en *ENC B* encabezaba lo que en *ENC C* se llamará, un poco más adelante, «El alma que siente» (véase la ne 71). *Stimmung* parece usarse en este pasaje con un significado que, procediendo del lenguaje musical, alude a la armonía del alma con el universo. El adjetivo no lo traducimos por «turbios» para no implicar un significado peyorativo que parece ausente del texto. «Confuso», como equivalente de «impreciso» y falto de claridad, retiene la referencia a la terminología epistemológica racionalista. <<

[676] 392 N. Esta terminología procede de los escritos de F. A. Mesmer o de sus seguidores y también de W. Ritter. Ya en su disertación *De planetarum influxu in corpus humanum*, Viena, 1766, indica Mesmer que el cuerpo humano está sometido al influjo de los astros como lo está a la gravedad. Para el llamado magnetismo animal, véase del mismo Mesmer, F. A., *Abhandlung über die Entdeckung des tierischen Magnetismus*, trad. del francés, Karlsruhe 1781, principalmente pp. 9 s. y 50-54. El magnetismo animal se distingue del mineral o telúrico en el diccionario *Anatomisch-physiologisches Realwörterbuch* […], editado por J. F. Pierer y Ludw. Choulant, 5 vols., Altenburg, 1823, pp. 41 y 178 ss. La denominación mesmerismo fue general para designar los fenómenos de magnetismo animal y los procedimientos terapéuticos basados en tales fenómenos. —El término siderismo procede de Ritter, J. W., *Der Siderismus*, Tubinga, 1808. En la misma nota de BL pueden verse otras referencias. <<

[677] § 393 N. Treviranus, Gottfried Reinhold, *Biologie, oder Philosopbie der lebenden Natur für Naturforscher uni Arzte*, 6 vols., Góttingen, 1802-1822. Véase, vol. II, 2.ª parte, «Difusión de los distintos reinos, clases, familias, géneros y especies de los cuerpos vivientes»; pp. 26 ss., 204 ss. y 451 (NP y BL). <<

[678] § 395, *vereinzelt*. Aquí no es posible mantener la traducción de *veretnzeln* por aislar. La marcha de los parágrafos inmediatamente precedentes recorre los momentos del concepto, universalidad (392), particularidad (393 y 394) y ahora singularidad. Adviértase que en la línea final del párrafo aparece el adjetivo *singulär*, extraño en Hegel, en un sentido que también se encuentra entre nosotros para indicar cosas o personas raras, muy especiales (VA). <<

[679] § 395. *Modus*, en un sentido próximo al modo spinoziano (VA). <<

[680] § 395. *singulären*. No traducimos «singulares» para no dar lugar a equívocos con *einzelne*. Véase ne 678 (VA). <<

[681] § 398 N. BL no pueden indicar en qué fuente se apoya Hegel. Es cierto, sin embargo, que en mayo de 1805, Napoleón estaba en Milán para ser coronado rey de Italia. Napoleón hizo preguntas a varios profesores. A un médico llamado Carminati le preguntó qué diferencia encontraba entre la muerte y el sueño (*sommeil* en francés) y la cuestión acabó en el ridículo porque el médico confundió sueño con *il suo meglio*, lo mejor para él. Véase Francesco Cusani, *Storia de Milano*, vol. 6, Milán, 1867, p. 152 (BL). <<

[682] § 398 N. Aparte de los lugares clásicos de Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. 33, §§ 5 ss., y de Hume, *Ensayo sobre la naturaleza humana*, libro I, 1.ª parte, 4, BL citan aquí el artículo *Association der Ideen*, en el diccionario *Anatomischphysiologisches Kealwórterbuch* […], editado por J. F. Pierer, vol. 1, Leipzig y Altenburg, 1816, pp. 465-469. <<

[683] § 398 N. Véase *Cr. r. pura* B 131 ss. y 143 ss. (BL). <<

[684] § 398 N. Cfr. § 2 N, § 50 y ss. § 68 (NP). <<

[685] § 399 En la traducción de este parágrafo, en el que se define la sensibilidad en general a partir del estado de vigilia del alma, se pierde inevitablemente el parentesco de las palabras alemanas *finden* (encontrar) y *empfinden* (sentir, percibir). Sentir consiste en encontrar (*finden*), extrayendo *(emp)* el alma de sí misma unos contenidos que siéndole propios no se confunden sin embargo con su identidad subjetiva. Como se declara en el parágrafo siguiente, la sensibilidad en su estadio primero y más inmediato no objetiva plenamente los contenidos y, por tanto, este nivel primero de vida anímica consiste en un simple «darse cuenta» indiferenciado que no distingue aún con nitidez el yo permanente de sus estados pasajeros ni de las afecciones que serán luego objetivadas en la conciencia. El lado objetivo del sentir en general *(empfinden)* es la sensación y el lado subjetivo dará lugar en el estadio siguiente al tener sentimientos (*fühlen*, § 403 ss.). Teniendo, pues, en cuenta que *Empfindung* presenta una cierta duplicidad de significados, más indeterminado primero y más volcado luego hacia la sensación objetiva, me permito traducir el mismo término alemán por «sensibilidad» o por «sensación» según el significado del pasaje (VA). <<

[686] § 400 N. Traduzco así, aunque nosotros diríamos «en el sentido» (traduciendo del latín *in sensu*) para mantener el término que encabeza todo este grupo de §§ (VA). <<

[687] § 400 N. *des Mein-eigen-seins*. El texto sugiere que esta expresión, por su composición y sonido, es idéntica a *des Meinigens*, de lo mío (VA). <<

[688] § 400 N. Aquí y en las líneas que siguen se observa el carácter genérico o indistinto de la palabra *Empfindung*. No sólo abarca el sensar, sino aquel sentir, que muy pronto, como lado subjetivo de la *Empfindung* se distinguirá de ésta como sentimiento *(Gefühl)* (VA). <<

[689] § 400 N. Cita del evangelio según Mateo 15, 19 (NP). <<

[690] § 400 N. Véase § 2 N (BL). <<

[691] § 401. La traducción respeta el tiempo presente del verbo, aunque nosotros seguramente diríamos «será» (VA). <<

[692] § 401. Aquí la traducción pierde también el parentesco entre *innerlich machen* (hacer interior, interiorizar) y *erinnern* (recordar). Recordar es grabar interiormente o registrar, como en inglés *to record*. Véanse más adelante los §§ 452-454 y las nnee 765 y 767 (VA). <<

[693] § 401. *verleiblicht*. El verbo *verleiblichen* podría traducirse por somatizar. No lo hacemos para no implicar el sentido médico más concreto que tiene hoy esta palabra. Usamos corporificar, presente en María Moliner, aunque preferiríamos corporizar (VA). <<

[694] § 401. *in einetn besondcrn Systeme der Organe*. Seguimos el texto de *ENC C*. *ENC B* y los discípulos leen… *Systeme oder Organe*, es decir, sistema u órganos (VA). <<

[695] § 402, *fühlende Seele*. Alma que siente, sentiente o que tiene sentimiento. Véase la ne 697 (VA). <<

[696] § 402 N. *Selbstischkeit*. Véase la ne 523 (VA). <<

[697] § 403. O individuo sentiente *(fühlende Individuum)*. Como hemos anticipado en la ne 673, traducimos *fühlen* por sentir, en el sentido de tener sentimiento, y *Gefühl* por sentimiento. El esfuerzo por distinguir netamente *empfinden* (sentir en general, tener sensaciones) y *Jühlen* (tener sentimientos) es propio de *ENC C* para hacer frente a las imprecisiones del lenguaje ordinario a las que alude la N al § 402, propia igualmente de la 3.ª edición (VA). <<

[698] § 403 N. Virtualmente. En latín en el original. Véase ne 770 (VA), <<

[699] § 403 N. *sie sich nur zu sich selbst verhält*. Se podría también traducir «sólo se comporta consigo misma», aunque en versión más castiza y enraizada en la tradición habría que decir que «sólo se las tiene consigo» *(ad se tantum se habet)* (VA). <<

[700] § 404. Que encontraremos luego en la sección B, §§ 413 ss. (VA). <<

[701] § 405 N. En el sentido de partición inducida por el concepto (VA). <<

[702] § 405 N. Véanse los §§ 409 s. (BL) <<

[703] § 405 N. Véase el texto de este mismo § (BL). <<

[704] § 405 N. Un abandonarse u obedecer al genio. El lugar citado por Hegel en latín está lomado de la *Sátira V* de Aulius Persius Flaccus (*Persi*, 5, 151). Por lo que se refiere a la traducción de *Gemüt* en este pasaje por «pasión», véase la ne 755 (VA). <<

[705] § 406. *Gefühlsleben*. Creemos que según el sentido sería correcto leer: «Vivir inmerso en el sentimiento es…» (VA). <<

[706] § 406. *verständig*. Traduzco por «inteligible», en vez de «intelectiva» (Croce) o «establecida por el entendimiento» (Bourgeois), porque el uso hegeliano del adjetivo *verständig* refiere simplemente el sustantivo al cual acompaña al orden del entendimiento, tanto en sentido activo (inteligente) como pasivo (inteligible) (VA). <<

[707] § 406. En *ENC B* se denominaba *magnetismo animal* a lo que aquí se llama *sonambulismo magnético*. Según el modo de hablar actual, los fenómenos aludidos en este § y su N se comprenden bajo el término *hipnotismo* (VA). <<

[708] § 406 N. Véase § 405 (BL). <<

[709] § 406 N. Véase Plutarco, *Cato minor*, pp. 69 ss. Hegel poseía la edición latina de Hutten en 14 vols., Tubinga, 1791-1805 (BL). <<

[*] [Nota de Hegel.] *Platón* ha conocido la relación entre la *profecía* en general y la conciencia sensata mejor que muchos modernos los cuales fácilmente han creído encontrar en liis representaciones platónicas del *entusiasmo* una autoridad para su fe en la grandeza de las revelaciones de la intuición sonámbula. *Platón* dice en el Timeo (edic. Steph. III, 71 ss.) que con objeto de que la parte *irracional* del alma participe en alguna medida de la verdad, Dios creó el *hígado* y le concedió la *manteia*, es decir, la facultad de tener visiones. Que Dios concediera ese modo de profetizar a la *irracionalidad humana* es prueba suficiente, añade 1'latón, de que ningún hombre sensato se hace partícipe de una visión [profètica] verdadera, sino que se trata de que en el sueño el entendimiento se encuentra cautivo o que, por la *enfermedad* o por el entusiasmo, ha sido llevado fuera de sí. «Bien se dijo hace ya tiempo: hacer y conocer lo suyo y a sí mismo, incumbe sólo a los sensatos.» *Platón*, muy atinadamente, indica por un igual lo corporal de ese intuir y saber como la posibilidad de la verdad de las visiones, [siempre] subordinadas sin embargo a la conciencia racional. <<

[710] [Sobre la nota de Hegel.] En la referencia a Platón (*Timeo*, 70 d, ss.), las citas no son liter ales ni completas, ni tan siquiera las puestas entre comillas, sino que son un resumen (NP). Cuando en la misma nota, Hegel se refiere a «muchos modernos», podía haber tenido ante los ojos un artículo aparecido en los *Anuales du Magnétisme animal* sobre el conocimiento del magnetismo animal por parte de los antiguos en el que se menciona la teoría de Platón. Una recensión del artículo se publicó en *Archiv für den tierischen Magnetismus* […], editado por C. A. von Eschenmayer y otros. Vol. 2, tomo 3, Halle, 1818, p. 124 s. (BL) <<

[711] § 406 N. Del magnetizador. En francés en el original. Según lo dicho en la nota anterior, hoy le llamaríamos *hipnotizador* (VA). <<

[712] § 408 N. Véase el § 34 (BL). <<

[713] § 408 N. *das präsente Bewußtsein*. Flay que entender, probablemente, conciencia actual (VA). <<

[714] § 408 N. Véase § 398 N (BL). <<

[715] § 408 N. *frei wird*. Literalmente, «se hace libre» o «se libera». Aquí, el sentido de la expresión es el de soltarse o desvincularse de la totalidad ordenada a la cual pertenece (VA). <<

[716] § 408 N. *sondern nur Verrückheit*, o sea, desplazamiento de un elemento fuera de su lugar, desordenando así el conjunto. Hegel utiliza el doble sentido que permiten los dos términos alemanes *verrücken* (sacar de sitio, desordenar) y *verrückt* (loco, como alguien que está lucra de sí) (VA).
<<

[717] *§ 408 N. Pinel, Ph., Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie. París, 1801 (NP). La traducción del francés y notas de Mich. Wagner Philosophisch-medizinische Abhandlung über Geistesverirrungen oder Manie apareció en Viena el mismo año (BL).* <<

[718] § 409. O habituación. Aunque según el diccionario, *Gewohnheit* equivale también a «costumbre», traducimos por «hábito» porque este punto de la filosofía hegeliana se corresponde con el tratado clásico *De habitibus*, previo en general al tratado de las virtudes, y porque reservamos «costumbre» para *Sitte*, costumbre ético-social que se suele emparejar con la ley (§ 538 p. e.) (VA). <<

[719] § 410 N. Véase Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, libro V, § 74 (BL). <<

[720] § 410 N. *allgemein geltend* se ha traducido por «universalmente válido» porque éste es el sentido que el diccionario alemán da a esta expresión y que aquí encaja perfectamente, aunque hablar de una universalización del cuerpo puede parecer extraño a primera vista. Sin embargo, si se atiende a que mediante la adquisición de habilidades el cuerpo se hace instrumento dócil, *durchgängig*, hablar de la universalización del cuerpo se hace más comprensible. Además, Hegel parece también aprovechar el sentido que esta palabra sugiere por su composición, a saber, el de «transitable». Como explica el texto en seguida, por la habilidad el cuerpo se hace manejable y deja de ofrecer resistencia (VA). <<

[721] § 410 N. Véanse los §§ 452-454 y 461-464 (BL). <<

[722] § 411. Hegel piensa aquí en los intentos de crear una fisiognómica y una craneología científicas por parte de Lavater y Gall. Véase Lavater, J. C., Von der Physiognomik, Leipzig, 1772, pp. 21 s. También del mismo autor, *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, Leipzig y Winterthur, 1775. Para la craneología de Gall, véase *Des Herrn Dr. F. Gatts Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus über die Verrichtungen des Gehirns des Menschen und der Thiere, an Herrn Jos. Fr. von Ketzer.* En: *Der neue Teutsche Merkur vom Jahre* 1798, editado por C. M. Wieland, vol. 3, Weimar, 1798. También Gall, F. J., *Sur les fonetions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties* […], Paris, 1825. En la nota de BL pueden verse algunos textos de estas obras. <<

[723] § 411 N. Véase Böhme jakob, *De signatura rerum oder* […] en *Theosophia*, vol. 2. BL aportan un texto pertinente. <<

[724] § 413. Restringiendo la noción de «fenómeno del espíritu» al ámbito «conciencia» (que además de conciencia y autoconciencia, abarca la razón como unidad de ambas), Hegel parece volver a la concepción que presidió el comienzo de la redacción de la *FEN* como «ciencia de la experiencia de la conciencia», lo cual obligaba seguramente a cerrar aquel libro con su capítulo V. En cualquier caso, la restricción de la rúbrica «Fenomenología» en la *ENC* permite eliminar de esta sección aquellas figuras que no eran ya «solamente figuras de conciencia», sino «figuras de un mundo» (*FEN* cap. VI; *Wk* 3, 326; Roces, p. 261) cuyo contenido, netamente liberado de la forma conciencia, se desplaza ahora hacia la doctrina del espíritu objetivo y del espíritu absoluto. Pero el aspecto principal de esta transformación de la fenomenología en la *ENC* reside seguramente en la pérdida, o por lo menos debilitación, de su carácter de introducción necesaria a la filosofía. La N al § 415 evoca al kantismo y al spinozísmo como doctrinas unilaterales cuyo sentido y correspondiente superación llevó a cabo la *FEN* de 1807. La conocida fórmula de la sustancia-sujeto condensaba esta superación y sigue presente en la *ENC*. Pero la necesidad que Hegel siempre sintió de partir de la situación de la filosofía en el momento en que se ponía a escribir, le obliga en Berlín a no mirar tanto al kantismo y al spinozismo, desaparecidos ya del primer plano de la actualidad filosófica, sino a la doctrina del saber inmediato de lo absoluto como cierre del periplo de la filosofía moderna. Este cambio en el «espíritu del tiempo» da lugar a la redacción del fragmento titulado «Tres posicionamientos del pensamiento ante la objetividad» (§§ 26-78), cuya principal novedad es precisamente la inclusión como tercer posicionamiento de esta filosofía del saber inmediato. Y entonces el ser con el que hay que empezar el camino deductivo de la lógica ya no es tanto el resultado del proceso ascensional de la conciencia en los tiempos de la revolución francesa cuanto la versión hegeliana del saber *inmediato* de lo absoluto como conciencia de la época postnapoleónica (VA). <<

[725] § 413. *Gewißheit* ha de traducirse indudablemente por «certeza». El lector leerá bien, sin embargo, si tiene presente que el término alemán se asocia mejor a saber *(wissen)* que el castellano «certeza», palabra ésta que sugiere una firmeza en el saber que la *Gewißheit* de la fenomenología más bien disipa (VA). <<

[726] § 413. *Gegenstand*. Lo que está ahí enfrente contrapuesto. La palabra subraya por tanto la contraposición o enfrentamiento del objeto *gegen*, «contra» o «frente a» la certeza y es en este sentido término fenomenológico o «para la conciencia». Pocas líneas más abajo aparece *Objekt* que es categoría lógica «para nosotros», correlativa a concepto y a sujeto. Visto lo que se dice en el § 193 N y la observación de J. M. Ripalda al respecto (Hegel, *Filosofía Real*, México, FCE, 1984, p. 426), hemos optado por traducir *Objekt* y *Gegenstand* por la misma palabra castellana, escribiéndola, sin embargo, en letra versalita (objeto) cuando se trate del término lógico *Objekt*. A lo largo de los parágrafos siguientes se observará el juego entre las dos palabras. Véase ne 376 (VA). <<

[727] § 415 N. Véase el § 44 y su N (BL). <<

[728] § 415 N. Véase el § 55 con su N y el § 57 (BL). <<

[729] § 413 N. Obsérvese que Hegel señala como introducción lo que según los títulos que figuran en la *ENC* es concepto previo *de la Lógica* (VA). <<

[730] § 415 N. Véase Reinhold, Karl Leonhard, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens nach Principien der Wissenschaftslehre*. Praga y Jena, 1789. Del mismo, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Vol. 1, Jena, 1790, pp. 167 ss. y257 ss. (BL). <<

[731] § 415 N. Véase Fichte, I. G. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* […], Leipzig, 1794, p. 195 s. Del mismo autor *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, *Jena* y Leipzig, 1796, p. 24. Para la reinterpretación por parte de Fichte de la cosa en sí kantiana, véase *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser die schon ein philosophisches System haben*. En: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Editado por el mismo Fichte y F. I. Niethammer, vol. 5, cuad. 4, Jena y Leipzig, 1797, pp. *373-377. En la* Gesamtausgabe *de las obras de Fichte, vol. 2, pp. 369 s.; vol. 3, p. 343; vol. 4, pp. 241-243 (BL)*. <<

[732] § 415 N. Después de haberse referido a Reinhold y Fichte, Hegel piensa aquí posiblemente en Schelling, esto es en la recepción schellingiana de Spinoza en el escrito *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tübingen, 1795. En *Werke*, vol. 1, pp. 149-244; enla *Akademie Ausgabe*, vol. 2, pp. 67-175 (BL). <<

[733] § 415 N. Esta N resume el itinerario filosófico de Hegel desde el kantismo a su propia filosofía como filosofía del espíritu. Completa la N al § 55 (VA). <<

[734] § 418 N. *Wk* 3, 82 ss.; Roces, p. 63 ss. Adviértase de todas maneras que si el «aquí» y el «ahora» con su carácter fluyente han de sustraerse del cap. I de la *FEN*, desaparece uno de los principales pilares que sostienen aquel capítulo (VA). <<

[735] § 420. *will den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen*. Juego de palabras basado en que percibir se dice en alemán *wahrnehmen*. Desglosando la palabra *(wahr-nehmen)* interpreta entonces que la percepción quiere captar el objeto en su verdad (VA). <<

[736] § 420. Aquí se vale Hegel del parentesco verbal entre *Gewißheit* (certeza) y *wissen* (saber) indicado ya en la ne 725. Una certeza determinada es un saber determinado, saber algo (VA). <<

[737] § 420 N. Véase el § 40 (BL). <<

[738] § 421. Como de costumbre traducimos *Grund* por «fundamento». Sin embargo, en este parágrafo se advierte bien que el alemán *Grund* traducía a su vez el francés *raison*. Véase ne 314 (VA). <<

[739] § 421. Hasta el § 130 (BL). <<

[740] § 424. Véase la ne 250 (BL). <<

[741] § 429. *Diremtion*. El cultismo alemán deriva del latín *dirimere* (dirimir o decidir) con el mismo significado en ambas lenguas de partir o deshacer un vínculo. Hegel lo usa aquí como sinónimo de «juicio» (*Urteil*) porque en éste contempla él siempre una partición. Obsérvese que cuando «dirimir» se usa para significar la resolución de un conflicto, se sobrentiende entonces que el juicio resolutivo da a cada uno lo suyo: la razón o la cosa litigosa se re-parte. En castellano carecemos del sustantivo correspondiente al verbo dirimir y no parece que se pueda aproximar a «casación» porque este término significa más bien anular (del lat. *cassare*, no de *eaedere*, cortar) (VA). <<

[742] § 432. *aufgehoben*. Aquí evidentemente no se puede mantener la traducción de *aufheben* por «superar» porque el sentido de todo el pasaje impide retener en este caso el momento de la conservación. La muerte física, como negación abstracta, no se recobra en un plano superior. En ella prima, por tanto, la eliminación (VA). <<

[743] § 433. *Gewalt*. Se podría traducir también por «fuerza», supuesto que su resultado es un acto «forzado». No lo hacemos así, sin embargo, para evitar cualquier tipo de confusión con *Kraft*. Ésta es generalmente una fuerza de la naturaleza (centrífuga, centrípeta; de atracción, de repulsión) o también del espíritu (facultad o potencia del alma) al margen de cualquier valoración ética. *Gewalt* se refiere a una fuerza ejercida por humanos sobre humanos (aquí por los héroes fundadores de estados) pero no implica necesariamente el sentido peyorativo que podría sugerir el término castellano «violencia». *Gewalt* en efecto se usa también para nombrar los «poderes» del estado (§ 541) englobando, claro es, la fuerza coercitiva de esos poderes. En este pasaje tampoco tiene sentido peyorativo porque la fuerza o violen da ejercida en la fundación de los estados, aunque no sea el fundamento racional que los legitima, no es tampoco una fuerza o violencia ilegítima, supuesto que es «violencia segunda». Según Hegel, la primera violencia en este caso la ejerce la naturaleza, en la medida en que se opone al espíritu e impide su emergencia. En este sentido, como primera violencia, la oposición de la naturaleza a la civilización es tan ilegítima como la que ejerce el delincuente v ambas deben contrarrestarse con una segunda violencia. Cfr. §§ 499-501 (VA). <<

[744] § 434. *des Bedürfnisses*. Del menester o menesterosidad. Cfr. § 360 en el que se define *Bedürfnis* (VA). <<

[745] § 434. O sea, las técnicas socialmente consolidadas de creación de riqueza (VA). <<

[746] § 434. En el § anterior se conceptualizaba el origen histórico de los estados, en éste se hace lo mismo con el comienzo de las técnicas o cultura práctica, el cual vale como germen de la sociedad civil moderna (§§ 523-528). Este germen recoge y sintetiza muy condenadamente elementos tomados del tratamiento aristotélico de la sociedad doméstica y heril contenidos en el libro I de la *Política* (VA). <<

[747] § 435. Cfr. Cita bíblica de los libros de los *Salmos* 110, 10 y *Proverbios* 1, 7 (NP). <<

[748] § 436. Esta figura absorbe toda la sección B del capítulo IV de la *FEN* de 1807 (estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada) bajo una determinación, la autoconciencia universal, que en aquella obra aparecía en el capítulo sobre la religión (VII). Véanse los textos en *Wk* 3, 556 ss., especialmente 568-569; Roces 442 ss., especialmente 452. Aquí en la *ENC*, la autoconciencia universal aparece más bien como origen de la conciencia ética, pero la relación intrínseca de ésta con la religión se expresa claramente en el segundo párrafo de la larga N al § 552. Aquí, en la raíz de ética y religión, queda subrayado el carácter esencialmente intersubjetivo de la autoconciencia universal en continuidad con la concepción intersubjetíva del espíritu tan presente en la FEN de 1807. Por otra parte, la sustitución que aquí se lleva a cabo de las figuras de la sección B del capítulo IV de la *FEN* facilita la remisión de los restantes contenidos de aquella obra a otras partes del sistema, principalmente al espíritu objetivo y al espíritu absoluto; tal remisión se consuma en los §§ 439 y 440, de manera que los contenidos de la segunda mitad de la *FEN* de Jena son en la *ENC* filosofía del espíritu simplemente y dejarán de cobijarse bajo la rúbrica de fenomenología (VA). <<

[749] § 436 N. *Wiederencheinen*. Nuestra traducción sigue el texto de *ENC C*. *ENC A* y *ENC B* ponen *wiederscheinen* en vista de lo cual Nicolin-Póggeler proponen *widerscheinen*. Creemos que el verbo *erscheinen* es aquí el más indicado porque toda la fenomenología está bajo este concepto y porque el pasaje se refiere directamente a la aparición de un yo en el otro registrada en las líneas inmediatamente anteriores. Por otro lado, preferimos *wieder* (otra vez) a *wider* (contra) porque se trata de la reproducción o multiplicación en muchas autoconciencias monádicas del concepto único que el texto apone inmediatamente. Multiplicación de las autoconciencias como fenómeno plural de un concepto único cuya exposición continúa el parágrafo siguiente (VA). <<

[750] § 439 En esta deducción del concepto de espíritu a partir del de razón, se recoge solamente la adecuación entre razón subjetiva y objetiva. Parece por tanto que se pierde aquel pluralismo de la subjetividad espiritual que se había subrayado en el cap. IV de la *FEN*. Sin embargo, en la N al § siguiente se apunta hacia la realización del concepto de espíritu como libertad. Ello se verá en el § 482, y más adelante, en los §§ 513 y 572, se sabrá que la libertad objetiva plena se cumple en la relación ética con los otros (VA). <<

[751] § 440. *hat sich zur Wahrheit derSeele… bestimmt*. La traducción convencional («se ha determinado *como* verdad del alma»; Croce, Bourgeois) ignora el sentido específico de la preposición *zu* que (como el latín *ad*) indica dirección y punto de llegada. Traducirla por un «como» pierde de vista que alma y conciencia han hecho camino, han recorrido un proceso de determinación cada vez más concreta, de modo que cada peldaño de esta ascensión se ha constituido como «verdad» del precedente. La traducción literal sería, por tanto, «se ha determinado a la verdad del alma», pero con este laconismo la proposición sería apenas inteligible. Por eso recurrimos a una cierta perífrasis que ofrece, creemos, el sentido correcto (VA). <<

[752] § 441. El espíritu subjetivo es en la filosofía del espíritu lo que el concepto es en la lógica. Del mismo modo que el concepto necesita completarse con la objetividad que él mismo se otorga y junto con ella pasar seguidamente a idea, el espíritu subjetivo debe completarse con el espíritu objetivo para pasar juntos a espíritu absoluto. Sólo éste será, como plena realidad de la idea lógica, total y verdaderamente infinito (VA). <<

[753] § 442. *die Tätigkeit des Ubersetzens*. También, «la actividad del traducir», pero en el sentido de *trans-ducere*, llevar a otra parte. Preferimos «transponer» por ser compuesto de poner, igual que *übersetzen* lo es de *setzen*. La actividad del espíritu, como actividad realizadora de su propio fin intrínseco, brota primero del espíritu, transponiéndose como otro de sí, para recoger finalmente en sí mismo a este otro de sí, identificado ahora consigo sin confundirse ambos. Sin embargo, siendo esta actividad manifestación, todo el proceso es inmanente al espíritu; transponer no significa propiamente un traslado a otra parte porque el espíritu, como totalidad, no tiene afueras (VA). <<

[754] § 442 N. *Oeuvres de Condillac, revues, corrigées par l'Auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes, et augmentées de La Langue des Calculs, ouvrage posthume*, vol. 1, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Vol. 3, *Traité des sensations*, Paris, 1798 (BL). <<

[755] § 442 N. *Gemüt*. Generalmente hemos traducido este término por «ánimo» porque con él se tradujo primero al alemán filosófico el *animus* latino contradistinto de *anima (Seele)*. No adoptamos «psiquismo» porque es palabra demasiado moderna para verter el texto de Hegel. Aquí hemos optado por «afectividad» (y en la N al § 405 por «pasión») evocando la conexión que el alemán hace de manera obvia entre *Gemüt* y *gemütlich* (confortable, entrañable) y porque fue comente considerar el *Gemüt* como sede de los afectos o pasiones en correspondencia con el alma irascible de Platón, sede de la valentía *(Mut)*. En cualquier caso, la unión de *Intelligenz* y *Gemüt* que vemos en el texto parece indicar el conjunto de la vida psíquica (VA). <<

[756] § 444 Kant considera la psicología empírica como filosofía aplicada, la cual habría de unirse a la filosofía pura, pero sin mezclarse o confundirse con ella. Véase *Cr. r. pura*, B 876. En *FIL*, reconociendo Hegel la grandeza del proyecto crítico, reprocha a Kant haberse quedado en el punto de vista psicológico (*Wk* 20, 337; *WR* III, 423). En este lugar, después de la mención de Kant, es posible que Hegel se refiera a la antropología psíquica de G. E. Schulze quien había propuesto como introducción a la metafísica las distintas clases de hechos de conciencia. Véase Schulze, G. E., *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauche für seine Vorlesungen*, 3.ª edic., Göttingen, 1826. También podría referirse Hegel a Fries, Jakob Friedrich, *Handbuch der Psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*, vol. 1, Jena, 1820. En esta obra Fries menciona varias veces a Schulze. Sobre la crítica de Hegel a Fries, véase la ne 214 (BL). <<

[757] § 445. El término *Intelligenz* que se traduce sin dificultad por «inteligencia» no puede confundirse de ninguna manera con *Verstand* (entendimiento) a pesar de que traducimos el latín *intellectum* por entendimiento cuando decimos que las facultades del alma son entendimiento y voluntad. *Intelligenz* equivale al *intellectus* de la tradición latina y recubre por tanto todo lo que en Hegel es el campo del espíritu teorético incluyendo el entendimiento o *Verstand*. *Intelligenz* se contrapone y complementa así con *Wille* (voluntad) la cual recubre a su vez el campo del espíritu práctico. *Vernunft* no sirve para mencionar lo teorético solo porque también hay que contar con la razón práctica. La actividad de la inteligencia se desplegará y diferenciará a partir del § siguiente hasta el § 468 inclusive. El entendimiento *(Verstand)*, como *una de las* actividades de la inteligencia, sólo aparecerá en el § 467 (VA). <<

[758] § 445 N. *Kräfte*. Retenemos la traducción de *Kraft* por «fuerza» porque el mismo texto remite a esta categoría tal como se determinó en la lógica. De ella se vale Hegel para oponerse al funcionamiento independiente de las fuerzas tanto físicas como psíquicas, tal como lo habían hecho la física y la metafísica racionalistas. El lector tendrá en cuenta, de todas maneras, que en nuestro ámbito lingüístico y cultural, más dominado por la escolástica anterior al racionalismo, diríamos más bien «potencias» donde el alemán dice «fuerzas», aunque en ambos casos el término se suele emparejar con «facultades» *(Vermögen)* como hace el texto. Recuérdese que Kant hablaba de *Urteilskraft*, expresión que preferimos verter por «facultad de juzgar» y no por «capacidad de juzgar» para evitar el sentido más pasivo de «capacidad» (VA). <<

[759] § 445 N. Expresión introducida por Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* […], Leipzig, 1794, pp. 65 s. y 196 ss. En la *Gesamtausgabe*, vol. 2, 293, 369 ss. (BL). <<

[760] § 445 N. Véase p. e. §§ 46 ss. (BL). <<

[761] § 446 N. *Gefühl*. A pesar de que el verbo *fühlen* (sentir o tener sentimientos) no se presentó distintamente hasta el § 403 y ss. como lado subjetivo del sentir en general (*empfinden*, englobando éste la sensación), aquí Hegel remite más atrás al § 399 y ss. Por ello entendemos que en este § , a pesar del esfuerzo por deslindar la significación de ambas esferas (tener sensaciones, tener sentimientos), se retiene su suelo común subjetivo. Véase la primera línea del § 403 (VA). <<

[762] § 447 N. Hegel se refiere aquí a posicionamientos filosóficos que se sitúan en el punto de vista de la conciencia y que en el § 415 se vincularon a los nombres de Kant, Reinhold y Fichte. Por lo que se refiere a Kant, véase *Cr. f. j*. §§ 1-3, principalmente el § 3 (*Werke*, vol. 5, 203-207). Para el concepto de sensibilidad en Reinhold, véase de este autor *Versuch einer neuen Theorie des menschlichem Vorstellungsvermögens*, Praga y Jena, 1789, pp. 359 ss. También *Bey träge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, vol. 1, Jena, 1790, pp. 176 s. y 248. También se encuentra en Reinhold la distinción entre materia y forma de la representación en las dos oo. cc. pp. 230 ss. y 182 ss., respectivamente. Para el concepto de sensibilidad y sentimiento en Fichte, véase *Grundlage*, pp. 302-339, y *Die Bestimmung des Menschen*, Berlín, 1800, pp. 73 ss. En la *Gesamtausgabe*, vol. 2, pp. 430-451; vol. 6, pp. 215 ss. (BL). <<

[763] § 447 N. Para el sentimiento moral (*moral sense*) véase p. e. *An Essay on the nature and conduct of the passions and affections. With illustrations on the Moral Sense. By the Author* […] (Francis Hutcheson). En su crítica del sentimiento religioso, Hegel podía también referirse a Schleiermacher; véase § 2 N (BL). <<

[764] § 449. *in sich erinnert*. Literalmente, recordada en sí misma, pero esta expresión apenas es posible en castellano. Por ello recurrimos a la otra faceta del significado de *erinnern*, presente en todo el pasaje (VA). <<

[765] § 451. *erinnerte Anschauung*. Traducimos *erinnern* por recordar, aunque aquí como en otros lugares (§ 449 p. e.), podría también traducirse como «interiorizar». La raíz *innern* (interiorizar), presente en *erinnern* (recordar, véase ne 692), permite a Hegel irisar numerosos matices intermedios entre recuerdo e interioridad, matices también presentes, por otra parte, en la tradición platónico-cristiana de las tres facultades del alma como memoria, entendimiento (inteligencia, en el texto de Hegel; véase ne 757) y voluntad (VA). <<

[766] § 451. Este «pero» está en *ENC B* (VA). <<

[767] § 452. *Erinnerung* (véanse las nnee 692 y 765). Aunque *Erinnerung* tiene desde luego el sentido de «recuerdo», Hegel subraya en este lugar el sentido de «interiorización» y distingue cuidadosamente esta función interiorizadora de la *Erinnerung* respecto de la memoria propiamente dicha *(Gedächtnis)* que se estudiará a partir del § 461 (VA). <<

[768] § 453, *nächtlich*. Literalmente, «nocturno» (VA). <<

[769] § 453 N. El otro lado de esta contraposición se encuentra quince líneas más abajo (VA). <<

[770] § 453 N. *virtuell*, latinismo evidente. En el § 403 N ha aparecido en latín como *virtualiter* (ne 698). La concepción que Hegel se hace de la potencia y la posibilidad (interpretando a Aristóteles) no es la de una simple capacidad de recibir pasivamente el acto y con él realidad. La potencia, como δύναμις. es fuerza y actividad que precontiene el acto virtualmente (*virtus* = fuerza) y se lo confiere a sí misma. El término *potentia virtualis o potentia activa* es propio de la escolástica escotista, descontenta con razón de una manera de entender la distinción entre potencia y acto que hacía impotente a la potencia, meramente capaz de recibir pasivamente el acto de *otra* realidad previamente en acto. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, artículo *potencia* (véase), cita al respecto a Leibniz de quien pudo heredar Hegel este concepto de potencia virtual (VA). <<

[771] § 453 N. Probablemente Hegel se refiere aquí a la teoría de las fibras expuesta por Bonnet, Karl, *Analytischer Versuch über die Seelenkrafte*, traducido del francés y aumentado por Ch. G. Schütz, vol. 1, Bremen y Leipzig, 1770, XVII, pp. 69, 108, 287 ss. Esta traducción se encontraba en la biblioteca de Hegel (BL). <<

[772] § 454. En este pasaje Hegel utiliza un lenguaje próximo al jurídico. Distingue entre propiedad y posesión, y al hablar de la posibilidad de exteriorizar la imagen, además de atribuir poder *(Gewalt)* a la inteligencia, aproxima «exteriorizar» *(äußern)* a «enajenar» *(entäußern)*. Véase también el § 468. La inteligencia es señorial (VA). <<

[773] § 454. Explicación que recurre a la composición de la palabra *Vorstellung* (representación) haciéndola proceder de *vor-stellen*, poner delante (VA). <<

[774] § 455 N. Véase la ne 382 (BL). <<

[775] § 455 N. Una vez más, Hegel alude al concepto previo de la lógica como «introducción» (VA). <<

[776] § 455 N. Es verosímil que Hegel se refiera aquí a la teoría de la asociación de las ideas de Hume. En esta teoría, la semejanza es uno de los factores de la asociación, pero acepta además una especie de fuerza de atracción que une las representaciones entre sí. Véase Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, vol. 1, libro 1.º, 1.ª parte, cap. 4 (BL). <<

[777] § 456. Véanse más adelante los §§ 465-468 (BL). <<

[778] § 456. *dichtend*. O poetizadora (VA). <<

[779] § 456. *Gehalt*. O contenido apropiado, es decir, hecho propio como riqueza o hacienda. Véase ne 5 (VA). <<

[780] § 457 *bildlich*. No traducimos por «imaginaria» para evitar el equívoco con irreal. El haber del sujeto cobra forma de imagen (VA). <<

[781] § 458 N. Esta definición de signo, como lo muestra el ejemplo que la sigue, es la definición del signo que los lógicos antiguos llamaban *ad placitum* o convencional. Entre él y su significado no hay relación intrínseca. Este punto de partida, aunque luego incorpore elementos de naturalidad en el signo, permitirá presentar la inteligencia como dueña y señora de la significación (VA). <<

[782] § 458 N. *Als bezeichnend*, es decir, en cuanto hace o fabrica signos. Sería equívoco traducir por «significante» (VA). <<

[783] § 458. BL citan varios manuales escolares de psicología y de lógica que Hegel podía tener presentes. Advierten, sin embargo, que estos manuales no siempre tratan del lenguaje y de los signos tan de paso como Hegel da a entender. Mencionan a Eschenmayer, A., *Psychologie in drei Teilen als empirische, reine und angewandte* […], 2.ª edic., Stuttgart y Tübingen, 1822, pp. 90-93 (lenguaje). Schulze, G. E., *Psychische Anthropologie*, 3.ª edic., Göttingen, 1826, pp. 274-290 (lenguaje y escritura). Maaß, *Grundriß, der Logik*, pp. 282-308 (signos). Kiesewetter, J. G. C., *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin, 1797, pp. 107-111 (signos, lenguaje). Fries, J. F., *Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbst gebrauch*, 2.ª edic. mejorada, Heidelberg, 1819, pp. 397-419 (signos del pensamiento). <<

[784] § 458 N. *bildend*, esto es, dando forma de imagen. Véase ne 780 (VA).
<<

[785] § 455 *die rede*, o discurso hablado (VA). <<

[786] § 459 Véanse más adelante los §§ 465-467 (BL). <<

[787] § 459 *Gebärde*, también gesticulación (VA). <<

[788] § 455 N. Hegel se refiere aquí a los comienzos de la fonética histórica. Véase sobre todo Grimm, Jacob, *Deutsche Gramatik*, 1.ª parte, 2.ª edic., Göttingen, 1822, Libro primero, Sobre las letras, pp. 1-595 (BL). <<

[789] § 459 N. *einbildet*, da imagen o forma sensible en el lenguaje a las categorías del entendimiento. Adviértase que el lenguaje, por lo menos el usual, es obra del entendimiento, no de la razón. Otra cosa sería el lenguaje especulativo (VA). <<

[790] § 459 N. Humboldt, Wilhelm von, *Über den Dualis*. Discurso leído en la Academia de las Ciencias el 16 de abril de 1827, Berlín, 1828 (NP). BL traen un largo texto de Humboldt en el que se subraya la perfección del sánscrito y, en dependencia de él, de las lenguas antiguas europeas. También aportan un texto de F. Bopp, autor aludido en nota por Humboldt. Bopp en su recensión de la gramática de Grímm, abunda en la opinión de Humboldt. Véase *Jahrbücherfür wissenschaftliche Kritik*, Stuttgart y Tübingen, 1827, pp. 251-303. <<

[791] § 459 N. Véase en Leibniz, *Oeuvres philosophiques* (ed. Raspe), *Historia et commendatio lingvae charactericae vniversalis qvae simul sit ars inveniendi et ivdicandi*, pp. 533-540. También en Leibniz, *Opera* (ed. Dutens), vol. 5, XI, *Lettres de Mr. G. G. Leibniz a M. M. Remond de Montmort*, Lettre I, D*'une langue universelle* […], pp. 7-10. Cfr. *Diephilosopbiscbe Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Edic. Gerhardt), vol. 7, Berlín, 1890, pp. 184-189; vol. 3, pp. 605-608 (BL). <<

[792] § 459 N. Para la importancia de Fenicia en el surgimiento de la escritura alfabética, véase la recensión extractada por Hegel del libro de Volney F. C., *L'Alphabet Européen apliqué aux Langues Asiatiques*, París, 1818. La recensión que Hegel conoció fue publicada en *The Edinburgb Review*, Nr. 62, marzo 1819, pp. 368-375. En la nota de BL se amplían estos datos. <<

[793] § 459 N. *Des Grafen Macartney Gesandschaftsreise nach China… etc*. relatado por Sir George Staunton. Traducido libremente del inglés, 3 vols., Berlín, 1797-1799 (NP). <<

[794] § 459 N. Hablar sin acento. En francés en el original (VA). <<

[795] § 459 N. Véase la ne 791 sobre Leibniz (BL). <<

[796] § 459 En esta misma N. (BL). <<

[797] § 459 N. Hegel escribe *Salzsäure*, lit. ácido salino, nombre antiguo procedente de la alquimia que los alemanes han conservado (en castellano, sal fumante). BL citan a Berzelius, *Lehrbuch der Chemie*, vol. 1, cap. 2, 605, quien utiliza ya la denominación moderna de ácido clorhídrico (BL). <<

[798] § 460. *Erinnerung*. Recuerdo interiorizador. Cfr. ne 767 (VA). <<

[799] § 462 N. *Es ist in Namen, daß wir denken*. Literalmente: «es en (los) nombre(s) que pensamos». No dice *an den Namen*. Los nombres no son, por tanto, el objeto del pensamiento, sino el medio o lugar en el que pensamos la cosa. Traducir «pensamos en el nombre» sería como mínimo una ambigüedad que induciría fatalmente a error porque el nombre no es el término del pensamiento (VA). <<

[800] § 462 N. Véase p. e. Kastner, Ch. A. L., *Mnemonik oder die Gedächtnißkunst der Alten systematisch bearbeitet*, 2.ª edic., Leipzig, 1805, pp. 1 ss., 66 ss. Según este autor, el inventor de la técnica mnemónica habría sido el poeta Simónides (p. 28 s.). En la nota de BL se aportan más datos, especialmente sobre lo que había escrito Hegel al respecto en el *Bamberger Zeitung* en marzo de 1807. <<

[801] § 462 N. La explicación que ofrece el texto del repetir «de memoria» (o «de carretilla», como decimos coloquialmente) en contraposición a la evocación mediante artificios mnemotécnicos insiste en que aquel primer modo procede del «interior» frente al extrinsecismo del segundo. Esa explicación, aparte de los motivos más válidos que el texto aduce, se apoya en la palabra alemana con la que se califica tanto el aprender como el recitar «de memoria» (*auswendig*) y que Hegel interpreta como equivalente a «desde dentro». El término más bien significa «en el lado o por el lado de fuera», en contraposición a *inwendig*, «en o por el lado de dentro», y a esta oposición alude el texto en las líneas siguientes cuando inventa el barbarismo *auswendigen* como equivalente de memorizar. Explica entonces *auswendig* como la cara externa de lo que reside de suyo en el lado interno, *inwendig* (VA). <<

[802] § 465. El texto dice *wiedererkennend* con lo cual queda bien marcado el carácter repetitivo del conocimiento intelectual tal como se especifica en las líneas siguientes. Se trata de «volver a conocer» y por ello hemos escrito con guión «re-conocer». De este modo evitamos también una posible confusión con *anerkennen* generalmente traducido por «reconocer». Hegel utiliza con profusión el término *anerkennen* y en la *ENC* lo explica en los §§ 430 y ss. En estos lugares se trata del reconocimiento mutuo que se otorgan las autoconciencias el cual incluye dos rasgos que no se dan necesariamente en el reconocimiento como conocimiento repetitivo: identificación de la cosa que ahora se conoce con el objeto de un conocimiento anterior (ἀνάμνησις) y atribución de valor a lo así reconocido (VA). <<

[803] § 467. *schließender Verstand* es el entendimiento que razona o silogiza de manera meramente formal. Véase § 182 ss. (VA). <<

[804] § 467. *begreifend*. Traducimos de acuerdo con la expresión usual en castellano procedente de la lógica formal de tradición aristotélica. La primera operación del entendimiento se llamaba en los manuales de lógica «formación de conceptos» (VA). <<

[805] §§ 469 ss. A partir de aquí hasta el final de la filosofía del espíritu subjetivo el texto es paralelo a la Introducción de la *FDD* (VA). <<

[806] § 469. *sich beschließend*. «Se decide» o «resuelve», pero con un cierto eco semántico que sugiere «se concluye» o «cumple». Véase nnee 417 y 492 (VA). <<

[807] § 471 N. Véanse §§ 447 N y 2 N. Quien apelaba al corazón, debía ser para Hegel, antes que otro, Jacobi. Cfr. la recensión de las obras de Jacobi publicada por Hegel en los *Heideibergische Jahrbücher der Literatur*, nr. 2, 1817, pp. 17-21 (*Wk* 4, 429ss.) (BL). <<

[808] § 472. Recuérdese la doctrina de Spínoza al respecto especialmente la Propos. LVI y las definiciones de los afectos al final de la 3.ª parte de la *Ética* (VA). <<

[809] § 472 N. Véase la exposición que hace Hegel de la doctrina de Bóhme en *FIL* (*Wk* 20, 91 ss.; *WR* III, 229 ss.) (NP). BL amplían considerablemente los datos según los cuales Hegel compendia aquí enseñanzas de Böhme dispersas por distintos lugares. <<

[810] § 474N. Véase § 445 N(BL). <<

[811] § 474 N. Véase Platón, *República* II, 368 d ss. (BL). Esta consideración, ampliada en las líneas siguientes, anuncia ya la segunda parte de la filosofía del espíritu o espíritu objetivo. De este modo Hegel se permite eludir el tratamiento de una moral individual que, según el orden acostumbrado, habría de seguir a este corto tratado de las pasiones. Para él la moral individual no es auténtica sino pasa a moral social o eticidad y es interior a ella (§§ 512 y 515-516) (VA). <<

[812] § 475 N. En la última línea del § y en las primeras de la N se formula una de las tesis básicas de la *FDD*. No hay bien universal o común si éste no cobra cuerpo de interés particular y pasión. Sin la particularidad, la universalidad es abstracta, irreal y destructiva (véase *FDD* § 5) (VA). <<

[813] § 475 N. Hegel piensa aquí verosímilmente en Kant, pero también en Rousseau, *Discours qui a remporté le prix a l'academie de Dijon en l'année 1750, sur cette question proposée par la même academie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué a épurer les moeurs*. En: *Oeuvres complètes de Rousseau*, nueva edición […], vol. 15 [Paris] 1791, pp. 54 s. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ibid. vol. 7, pp. 93 s. y 131 s. Para el concepto de moralidad en Kant, véase *Cr. r. pr*. p. 144 (*Werke*, vol. 5, p. 81) (BL). <<

[814] § 483. Es todavía fenómeno, no manifestación. Véase § 564 (VA). <<

[815] § 485. La definición de ley se vale del parentesco entre las palabras *puesto* o *sentado* (*gesetzt*) y *ley* (*Gesetz*). La ley es el contenido racional de la voluntad, puesto o sentado por la inteligencia como universal y sancionado por el poder reconocido (VA). <<

[816] § 485. *Gewohnheit*. Véase el lugar sistemático propio (§§ 409 ss.) donde se define este término. Preferimos traducir «hábito» (por supuesto, hábito adquirido, no innato) y no «costumbre» (sobrentendiéndose costumbre psicológica) para resaltar la diferencia con *Sitie*, que traduciremos siempre por costumbre ética. En síntesis, el presente parágrafo define ley y costumbre, dos términos siempre asociados en la literatura ética y jurídica (VA). <<

[817] § 486. Adviértase la amplitud del concepto hegeliano de derecho, su anclaje en la libertad y su ubicación en la exterioridad fenoménica (VA). <<

[818] § 486. Entiéndase: algo ahí existente de hecho (un hecho histórico) es derecho si y sólo si es expresión de la voluntad sustancial (general o universal, es decir, racional) (VA). <<

[819] § 486. Lasson interpreta: El contenido que la conciencia reconoce como obligación es el mismo que lleva a la existencia, como derecho, para las voluntades singulares (NP). <<

[820] § 486 N. *Correlata*. En latín en el original (VA). <<

[821] § 486 N. *Pflicht*. El término alemán es el mismo en todo el pasaje. En general puede traducirse por «obligación». Sin embargo, aquí en las primeras líneas de la N, traducimos «deber» por sugerencia de la profesora Encarnación Roca porque el razonamiento de Hegel parte efectivamente de un deber moral que pasa primero a derecho mío y luego a obligación del otro. Que el razonamiento parte del deber moral se ve claro en las líneas siguientes, cuando Hegel adjetiva *Pflicht* como *moralische Pflicht*, pero al mismo tiempo subraya la imperfección del orden moral, esencialmente subjetivo, el cual exige una efectiva realización en el orden objetivo de los derechos y obligaciones (VA). <<

[822] § 486 N. *Dífferenz*. Diferencia tensa. Véase ne 308 (VA). <<

[823] § 486 N. Obsérvese en esta N la distinción hegeliana entre moral y ética. La primera es interior y subjetiva; es por ello radicalmente insuficiente y necesita completarse con la dimensión exterior (propiedad) para formar el tejido de relaciones objetivas e inteligibles que enlaza las voluntades singulares. Este tejido es lo ético formado por costumbre y ley (VA). <<

[824] § 487. Éste es el derecho que se llamó «natural», según Hegel incorrectamente, porque en la naturaleza en tanto contradístinta del espíritu (o sea, en cuanto exterior a lo humano en cuanto tal) no hay, propiamente hablando, ni deber ni derecho (cfr. § 502 N). El derecho es consiguiente al ser libre en el ejercicio de su relación exterior con otras voluntades igualmente libres. La primera plasmación del derecho es el derecho de propiedad, aunque desde el concepto abstracto de derecho no son determinables ni el cómo ni el cuánto de la propiedad. Esta determinación (necesaria para que el ejercicio de la libertad sea real) es histórica y social en su concreción, es decir, ético-jurídica por norma positivo-racional, véase § 529 N (VA). <<

[825] § 487. Hegel cita abreviadamente el título de su libro en cuyo comienzo se encuentran dos primeras páginas con un título distinto en cada una de ellas. En una dice, después del nombre del autor, *Grundlinien der Philosophie des Recbts* (Líneas básicas de la Filosofía del derecho, Berlín, 1821). En la segunda página, también después del nombre del autor, se lee *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen* (Derecho natural y ciencia política en compendio. De uso para sus clases, Berlín, 1821). En realidad, el libro apareció ya en 1820 (BL). La primera denominación es la propiamente hegeliana; la segunda es la denominación tradicional de la materia o «asignatura» en los ambientes académicos (VA). <<

[826] §§ 488 ss. La noción general de derecho, más amplia que lo jurídico, se dio ya en el § 486. Esta parte, dedicada al «derecho abstracto», corresponde a lo que en terminología anterior se llamaba derecho natural. Este derecho es básicamente el derecho de propiedad como primera realización exterior de la libertad, derecho que sólo deviene concreto y real en el seno de la relación social y jurídica (véase la ne 824). Obsérvese que en esta parte, vinculando tan estrechamente libertad y propiedad, Hegel es fiel a la tradición lockiana y kantiana, expresada también en el preámbulo de la constitución francesa de 1791. Sobre la propiedad como realización de la libertad, véase la primera parte de la larga N del § 539 dedicada a libertad e igualdad (VA). <<

[827] § 488. *Akzidens*, en el sentido más literal de «lo que accede» (VA). <<

[828] § 490. La relación humana básica en la sociedad moderna no es ya la relación primitiva de dominio-servidumbre (§ 433), sino la relación entre propietarios. Esta relación sólo podrá concebirse como universalmente igualitaria considerando al trabajador como un propietario de su capacidad de trabajo cedida por él a otra persona en contrato libre. Este aspecto se explícita en *FDD* §§ 67 y 80 B. 3), pero aquí en la *ENC* queda prácticamente elidido (VA). <<

[829] § 491. *Formierung*. Es decir, mediante el trabajo transformador. Véase el § 524 donde se dice expresamente que la captura inmediata ya no tiene lugar en la sociedad moderna (VA). <<

[830] § La cosa universal y abstracta que se hace medida común de valores heterogéneos es el dinero (VA). <<

[831] § 495. *Unrecht*. A la letra, no-derecho, que es como traduce Bourgeois. El sentido de la palabra viene a coincidir con lo que corrientemente se mienta con la expresión «no hay derecho». Se trata de una noción enteramente genérica que recubre todo lo contrario a derecho y para la cual no tenemos *hoy* palabra en uso como consecuencia del empobrecimiento de la lengua. En el Siglo de Oro el castellano disponía de «entuerto», término que adopta Ovejero tomándolo de Croce *(torto)* y que adoptamos también nosotros después de muchas vacilaciones (¿agravio?, ¿injuria?) a pesar del sabor rancio que introduce en el texto. No aceptamos «injusticia», como traduce Vermal en la *FDD* (Barcelona, EDHASA, 1988), porque este término equivale a *Ungerechtigkeit*. Con los términos justicia e injusticia (cfr. § 516, justicia como virtud), Hegel alude a nociones derivadas respecto de las más primarias de *Recht* (derecho, lo no torcido) y *Unrecht* (no-derecho, torcido); cfr. Kant. Introducción a la teoría del derecho, en la *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989, § E, p. 41. Por otro lado, «lesión del derecho» lo reservamos para *Verletzung des Rechts*; véase § 500 (VA). <<

[832] § 500. *Verletzung des Rechts*. Aquí se dice literalmente «lesión del derecho», expresión no usada por Hegel para las dos formas anteriores de *Unrecht* o no-derecho. Es claro, por lo demás, que el delito es la lesión más propiamente dicha del derecho, no sólo del bien o persona perjudicados (VA). <<

[833] § 500. *Strafe*. Traducimos por «pena» con el fin de mantener la referencia explícita al derecho penal (*Strafrecht*) aunque también podría verterse por «castigo» (VA). <<

[834] § 501. Juego de palabras en el original. El juez (*Richter*) se dirige o se endereza (*sich richtet*) contra el delito (*Verbrechen*, derivado de romper) o ruptura del derecho porque él es persona ajustada a la medida *(angemessen)* de lo recto o derecho *(das Recht)* (VA). <<

[835] § 501. Esta presencia general de la coerción o del forzar parece aludir al estado de naturaleza hobbiano como sustrato del estado civil (VA). <<

[836] § 501. Es decir, que en derecho la coerción sólo es legítima si es segunda, o sea, como resistencia o respuesta a una primera violencia (VA). <<

[837] § 502 N. Véase *Tesis de habilitación*, 9: «El estado de naturaleza no es injusto y es por esta causa por lo que hay que salir de él» (*Wk* 2, 533). La formulación paradójica de la tesis enfatiza la necesidad de pasar al estado civil. Lo natural no es humano porque carece de la dimensión estrictamente ética; en la naturaleza no hay injusticia porque tampoco hay justicia (VA). <<

[838] § 503. Este § puede verse como la reelaboración hegeliana del «único derecho innato» según Kant. Véase *Metafísica de las costumbres*, División de la doctrina del derecho, B División general de los derechos, «No hay sino un derecho innato» (*Werke* VI, 237 s.; Cortina 48 ss.) (VA). <<

[839] § 508. *gegen dasselbe*, literalmente «contra lo mismo»; pero qué sea este «mismo» no es claro. Ha de ser un sustantivo neutro y en el parágrafo hay cuatro en concurrencia: el bien, lo universal, el principio de la determinación y el determinar. Bourgeois opta por el bien, pero ese sustantivo está tan alejado en el texto que difícilmente puede ser aludido como «el mismo». Además, con esta interpretación, se debilita «la contradicción más profunda». Croce opta por olvidarse del «gegen dasselbe». Nosotros hemos optado por respetar la ambigüedad, sin añadirle interpretación ni quitarle dificultad, pero entendemos que se refiere a lo universal mentado en la línea anterior como «la universalidad» en femenino (VA). <<

[840] § 511, *Das Gewissen und das Böse*. Nuestro uso lingüístico actual permite aproximar mucho el sentido de *Gewissen* (conciencia moral) *en este pasaje* a «buena conciencia» y el de *Böse* a «mala conciencia» (VA). <<

[841] § 51, 3. *Wissen von sich und Gesinnung*. La certeza de sí de los parágrafos anteriores (inobjetiva) ba pasado ahora a saber de sí, y la conciencia moral ha pasado a disposición de ánimo habitual o talante. En el primero de estos pasos, Hegel para caracterizarlo se vale del parentesco entre certeza *(Gewißheit)* y saber *(Wissen)*, y así la sustitución se hace significativa, por la fuerza misma de la palabra empleada, de un paso adelante en la objetivación de lo subjetivo, cosa que se pierde en la traducción. Parejamente, la segunda sustitución verbal significa un paso desde la conciencia moral *(Gewissen)*, netamente subjetiva y poco estable, a una disposición habitual (*Gesinnung*;) que estando ciertamente en el sujeto individual se refiere esencialmente a los hábitos sociales o costumbres éticas de los que sabe su sentido *(Sinn)* y a los que se ha hecho sensible (VA). <<

[842] § 513. naturaleza segunda. Véase *FDD* § 4 (VA). <<

[843] § 514. *Vereinzelung*. Traducimos aquí por singularización (véase la ne 678) porque Hegel atiende indudablemente a la raíz (*einzeln*, singular) del verbo *vereinzeln*. Este uso, sin embargo, no excluye el sentido de desmenuzamiento de la sustancia en muchos individuos (VA). <<

[844] § 518. *Gatlung*. Se ha mantenido la literalidad, aunque también se podría haber dicho «en su especie». Preferimos reservar en exclusiva «especie» para *Art* con el fin de no confundir los conceptos fijados en los §§ 367 y ss. De todas maneras, aquí el sentido queda claro, si se sobrentiende «género humano» (VA). <<

[845] § 518. *empfindend*. O espíritu sensible. Cfr. § 399 ss. (VA). <<

[846] § 522. El matrimonio es, por tanto, esencialmente ético, es decir, interesa a la comunidad, pero no es esencialmente jurídico. En *FDD* (§ 176) se explicita que una de las determinaciones jurídicas que se introducen en el matrimonio por causa de las contingencias naturales de las relaciones entre personas es la posibilidad de separación de los cónyuges, separación que no se abandona a la mera decisión de ellos, sino que se regula. Pero aquel texto no explicita tampoco (¿miedo a la censura?) si tal separación da derecho o no a un nuevo matrimonio (VA). <<

[847] §§ 523 ss. *bürgerliche Gesellschaft*. No traducimos «sociedad burguesa», como se hace frecuentemente, porque con ello se introduce un significado posthegeliano. La expresión alemana traduce *societas civilis* del latín (VA). <<

[848] § 523. El adjetivo «externo» opone sociedad civil y estado. El vínculo social, fundamentalmente económico, es extrínseco y débil comparado con el vínculo político. La sociedad civil es «estado del entendimiento» y de la representación, mientras el estado (político) es conceptual y racional (VA). <<

[849] § 524. Alusión muy probable a Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Basel, 1791. Según BL la edición inglesa se encontraba en la biblioteca de Hegel. Véase la ne 851 al § 525 a propósito de la división del trabajo (VA). <<

[850] § 525 .*in die Besonderheit der Bedürfnisse*. Se trata de un *in* direccional en acusativo. El significado de la expresión no es, por tanto, que la universalidad aparezca simplemente como algo que reside ya en la particularidad de las necesidades, sino que aparece cuando la universalidad se introduce activamente en aquella particularidad en virtud de las acciones que en seguida se mencionarán (VA). <<

[851] § 525. Hegel piensa aquí de manera ciertamente general en Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of de Wealth of Nations*, vol. 1, Basilea, 1791, pp. 6-19: libro I, cap. 1, *Of the Division of Labor*. Frankfurt y Leipzig, 1796 (BL). <<

[852] § 527. *Stände*. Sería anacrónico en relación con la fecha del texto traducir «diferencia de clases». Como se verá en seguida en el parágrafo siguiente, los grupos sociales que Hegel contempla son internos a la burguesía (VA). <<

[853] § 527 N. La palabra *Verfassung* (constitución) no tiene en Hegel el sentido actual de ley escrita fundamental de un Estado. Se refiere más bien al modo cómo se ha organizado históricamente una comunidad hasta llegar a ser Estado moderno (VA). <<

[854] § 528. *Grund*. Este uso del término para significar porción de terreno o finca no es ajeno al significado más usual en textos filosóficos de «fundamento». El estamento de los agricultores está enraizado en la tierra (VA). <<

[855] § 528. Los tres estamentos son el agrícola, el mercantil-industrial y el intelectual. Este último abarca las profesiones liberales, los políticos y los funcionarios, civiles y militares (VA). <<

[856] §§ 529 ss. *Rechtspflege*. La palabra alemana significa de suyo «cuidado o cultivo del derecho», pero la traducción adoptada, ya convencional, transmite el sentido de la expresión. Téngase en cuenta que la judicatura no es para Hegel un poder político del Estado, sino un brazo de éste en la sociedad civil (VA). <<

[857] § 529 N. En el § 258 de la *FDD*, Hegel se vale de expresiones semejantes refiriéndose explícitamente al libro de Haller, Cari Ludwig von, *Restauration der Staatswissenschaft* (BL). <<

[858] § 529 N. En la polémica suscitada por la promulgación en Francia del código napoleónico, Hegel toma partido a favor de la codificación del derecho (VA). <<

[859] § 529 N. Sir Robert Peel (1788-1850) fue ministro del Interior (1821-1827 y 1828-1830) en los gobiernos conservadores de Liverpool y Wellington, y más tarde primer ministro (véanse la nota ** y la ne 96 en la p. 109). Hegel se refiere aquí probablemente a la reforma del derecho penal que Peel defendió en el Parlamento británico el 9 de marzo de 1826, durante su primer ministerio. La fuente más directa de Hegel se desconoce (BL). <<

[860] § 531 N. Hegel se refiere aquí seguramente, entre otros, a Feuerbach, Paul Johann Anselm, *Betrachtungen über das Geschwornen-Gericht*, Landshut, 1813. Principalmente se refiere a la 5.ª consideración sobre la condición de la cuestión de hecho, de la defensa y del influjo del juez presidente (pp. 167-200) y a la 6.ª consideración sobre la división de la cuestión de hecho y sobre otros medios de poner remedio a la fragilidad del jurado (BL). <<

[861] § 531 N. Sobre la denominación «pena extraordinaria», véase p. e. Feuerbach, Anselm Ritter von, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts*, 10.ª edición mejorada, Giessen 1828, §§ 135, 338, 569 s. y 599 (BL). <<

[862] §§ 533 y 534. *Polizei* en general y, en el § 534, *Staats-Polizei* (literalmente, policía del estado) no puede traducirse por «policía». Si se atiende, sobre todo en la *FDD*, a todas las funciones que Hegel encomienda a esta «policía» (en terminología inglesa más cercana a *Policy* que a *Police)*, resulta claro que el concepto se refiere a todo lo que hoy llamamos administración pública, como brazo de lo político en la sociedad civil, incluyendo desde luego la seguridad pública y la prevención del delito, pero también la prestación de servicios «sociales» como el alumbrado público y la beneficencia (VA). <<

[863] § 536. *Verfassung*. Véase ne 853 (VA). <<

[864] § 539. *Gegliederung*. Se trata de una articulación de miembros distintos. Una palabra como «membración», si existiera, traduciría mejor el término alemán (VA). <<

[865] § 539 N. El texto de *ENC C* dice simplemente *sie sind* (ellas son) quedando indeterminado el sustantivo plural al que hay que referir el pronombre. El sentido, sin embargo, parece obvio, puesto que sólo puede referirse a libertad e igualdad (VA). <<

[866] § 539 N. Esta afirmación podía considerarla Hegel como corriente en su tiempo en tanto evocaba la Declaración de independencia de los Estados Unidos de América de 1776 y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de agosto de-1789. Esta última se antepuso como preámbulo a la Constitución francesa de 1791. Hegel poseía una amplia colección de las constituciones francesas. —El artículo 1.º de la Declaración dice: «*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune*» (BL). O sea: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse sobre la utilidad común». <<

[867] § 539 N. Este uso de la palabra libertad, Hegel lo conocía particularmente por las circunstancias políticas de su patria, el principado de Württemberg. Puede verse, por ejemplo, la confirmación de las «libertades» publicada por el Archiduque Juan Federico de Württenberg el año 1608 tal como figura en una compilación editada en Heidelberg el año 1816 por Heinrich Eberhard Gottlob Paulus. —Véase con todo la nota del propio Hegel en el § 258 N de la *FDD* en polémica directa contra el libro de Carl Ludwig von Haller, *Restauration der Staatswissenschaft*, particularmente vol. 3, pp. 374 ss. (BL). La expresión «en otros tiempos» puede también interpretarse más ampliamente, supuesto que ese sentido de «libertad» era general en toda Europa a finales de la Edad Media, cuando los reyes y emperadores concedían «libertades y franquicias» a una región o ciudad. Equivalía entonces a un privilegio o exención respecto del derecho de los señores feudales (VA). <<

[868] § 539 N. *Beschränkungen*. Según BL, Hegel se refiere aquí de manera enteramente general a un lugar común del debate moderno sobre el derecho natural. Quizá tiene ante los ojos la crítica global que Carl Ludwig von Haller dirige a esta tradición (*Restauration der Staatswissenschaft*, vol. 1, pp. 18-336). Creo que también es obligada la referencia al último párrafo del § C de la Introducción a la doctrina del derecho en la *Metafísica de las costumbres* de Kant. En este lugar, después de la famosa definición de derecho contenida en el § B, Kant establece el «Principio universal del derecho» y escribe entonces que la razón dice que «la libertad está restringida *(eingeschränkt)* en su idea y que también puede, ser restringida de hecho por otros»; y esto lo dice como un postulado, «que no es susceptible de prueba ulterior alguna». La proximidad de los términos usados por Kant y Hegel es evidente. (*Werke* VI, 231; Cortina 40) (VA). <<

[869] § 539 n. *zufälliges belieben*, podría también traducirse más dura y libremente como «el gusto de cada cual» (VA). <<

[870] § 541. *Regierung*. Retenemos la traducción habitual de este término por gobierno, pero se debe advertir que Hegel en este parágrafo y en los siguientes utiliza la palabra en un sentido genérico que no limita el gobierno a lo que en la concepción moderna de la división de poderes se llama poder ejecutivo. Muy al contrario, el poder de gobernar es para Hegel uno solo, el del estado, y sí se distribuye entre poderes diferenciados, él se niega entonces a entender los distintos poderes como absolutamente independientes. Esto se ve bien en la N a este mismo parágrafo, cuando este uso genérico queda bien distinguido, respecto del uso más específico que iguala *Regierungsgewalt* a poder ejecutivo. Hegel toma distancia respecto de esa atribución limitada del poder de gobernar al poder ejecutivo y consecuentemente usará de nuevo en los parágrafos siguientes la palabra *Regierungsgewalt* (poder de gobierno) con un sentido muy amplio que abarca todo el poder del estado, dejando fuera la judicatura porque ésta administra justicia, no gobierna (VA). <<

[871] § 541 N. Alusión a la distinción de poderes expuesta por Montesquieu en *De l’Esprit des bis*, Ginebra, 1748, libro XI, cap. VI (BL). Todo este § y el siguiente con sus NN apelan al «concluirse consigo» del organismo político que fue esbozado en la N al § 198 (VA). <<

[872] § 544 N. Hegel se refiere aquí seguramente a la distinción de las tres formas de estado tal como se había hecho corriente desde Aristóteles (*Política* III, 7 ss. y IV, 2). Al afirmar la validez de esta división, Hegel polemiza indirectamente, con toda probabilidad, contra la o. c. de Von Haller *Restauration der Staatswissenschaft*, vol. I, p. 495, donde se lee que «la clasificación en monarquías, aristocracias y democracias, tomada de Aristóteles y divulgada por Pufendorf, no es exacta y conduce a muchos conceptos erróneos, puesto que las dos últimas [formas] son sólo subdivisiones aparentes de las repúblicas» (BL). <<

[873] § 544 N. O gobierno de la plebe (VA). <<

[874] § 544 N. Hegel se refiere aquí seguramente de manera muy general a tesis tópicas de las teorías del pacto social. En su *FDD* § 303 N sustituye la contraposición de *vulgus* y *populus* por la más enérgica de *multitudo* y *populus*. Véase también la lección de Hegel en el semestre de invierno 1817-1818, todavía en Heidelberg, reportada por P. Wannemann y editada por E. Becker y otros con una introducción de O. Póggeler, Hamburgo, 1983, § 148 y su N. Si se atiende a este contexto, es entonces obligado referirse a Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 2.ª parte […], Jena y Leipzig, 1797, pp. 22 y 236 (*Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, traducción de J. L. Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994). En la *Gesamtausgabe*, vol. 4, pp. 17 s. y 142. Véase también la formulación de Rehberg, A. W., en *Über die Staatsverwaltung deutscher-Länder und die Dienerschaft des Kegenten*, Hannover 1807, p. 76: «El pueblo, una muchedumbre de seres humanos reales, necesita disciplina y orden para formar una sociedad civil; y necesita también cabezas visibles de este orden». Véase Schlözer, A. L., *Allgemeines Staats Recht und Staats Verfassungslere* […], Göttingen, 1793, p. 158: «Se llama pueblo a la suma de todas las criaturas humanas que viven y habitan juntos, y se relacionan entre sí» (BL). <<

[875] § 544 N. No se puede determinar a qué obra o autor en concreto se refiere aquí Hegel, puesto que la tesis de que las asambleas estamentales tan sólo participaban en la actividad legisladora, sin ser el poder legislativo entero, era ampliamente compartida por los autores alemanes de la época. Véase p. e. el ya citado Rehberg, A. W., *Uber die Staatsveruialtung* […], Hannover, 1807, apéndice *Über deutsche Landstande*, p. 212: «La historia de los orígenes de las asambleas regionales y sus derechos puede decir lo que quiera sobre este punto; las asambleas estamentales, según el desarrollo alcanzado en los tiempos modernos, tienen la misión de aconsejar sobre lo que conviene a todos los habitantes del país, dar su consentimiento o negarlo a las contribuciones que afectan a todos, y cooperar con su aprobación en muchas otras actuaciones del poder legislativo que están determinadas por la constitución jurídica de las asambleas provinciales y por las costumbres» (BL). <<

[876] § 545. Hegel subraya aquí que el *ius cosmopoliticum* previsto y preconizado por Kant en su escrito sobre *La paz perpetua (Werke* VIII, 349 nota) y en la *Metafísica de las costumbres* § 62 (*Werke* VI, 354; Cortina 192 ss.) como condición para la paz perpetua es solamente una exigencia moral que carece de órgano efectivo para su instauración real (VA). <<

[877] § 545. Véase § 528, tercer estamento. Parece que entre los funcionarios del estado, algunos se especializan en guerrear: los militares (VA). <<

[878] § 547. El derecho internacional carece, según Hegel, de efectividad porque no hay órgano político que disponga de capacidad coercitiva para hacerlo cumplir. Por otro lado, Hegel se aviene a la tesis generalmente aceptada desde Grocio que ese derecho *(tus gentium)* es derecho positivo consuetudinario y no derecho natural meramente (VA). <<

[879] §§ 548 y 549. La extraordinaria condensación de este pasaje en comparación con el lugar paralelo de la *FDD* (allí §§ 341-358) pierde entre otras cosas la especificación de los cuatro mundos históricos: oriental, griego, romano y germánico (*FDD* §§ 355-358) (VA). <<

[880] § 549 y N. Todo este pasaje se refiere probablemente, de manera crítica, a Niebuhr, B. G., *Römische Geschichte*, 1.ª parte Berlín, 1811, 2.ª parte Berlín, 1812. Con la mención del reproche que se hace a la filosofía, a saber, que ella considera y escribe la historia de manera apriorística, podría referirse a formulaciones como «[…] una especulación bajo el presunto nombre de historia filosófica» «[…] por estos filósofos presuntamente observadores» (vol. 1, p. 121). Con la indicación del carácter filológico de esa manera de escribir historia, puede ser que Hegel evoque de manera global el modo de hacer crítica textual de Niebuhr. Correspondientemente, en *HIS*, la *Historia de Roma* de Niebuhr se llama «historia de la historia». Véase también Hegel, G. W. F., *Die Vernunft in der Geschichte*, 5.ª edic. a cargo de J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, pp. 20 y 32. Para la mención de un «estado primitivo del ser humano» o de un presunto «pueblo originario», véase Niebuhr, *Historia de Roma*, vol. 1, pp. 110, 112 s., 117. También Fichte, *Discursos a la nación alemana*, 1º Discurso, y el libro de Ritter, Carl, *Die Vorhalle Europäischer Völkergeschichten vor Herodotus* […], Berlin, 1820. Sobre las consideraciones acerca de un primitivo poema épico como fuente de la historiografía romana, véase Niebuhr o. e., vol. 1, pp. 122 s., 125 s., 133 s., 149 ss., 152, 159 nota y 163 ss. (BL). <<

[881] § 549 N. La exigencia de imparcialidad dirigida a la historiografía la había formulado Schlosser, Friedrich Christoph, *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts in gedrängter Übersicht mit steter Beziehung auf die völlige Veränderung der Denk- und Regierungsweise am Ende desselben*, Heidelberg, 1823, 1.ª parte, III s.: «Lo más beneficioso del librito para mis amigos y alumnos será el que yo haya pensado larga y maduradamente la totalidad, aunque no en todos los detalles [como también les será útil] que yo no tenga intención alguna de dar la vuelta a los hechos, que no pertenezca a ningún partido y que incluso cuando escribo sobre asuntos que guardan relación con los intereses del día no encuentre en ello ningún placer, sino que coja la pluma solamente porque creo que es obligación de todas las personas imparciales levantar su voz junto al ladrido de unos y el aullido de otros» (BL). <<

[882] § 549 N. Alusión a Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fallof de Roman Empire*, 6 vols., Londres, 1776-1788 (BL). <<

[883] § 549 N. En el catálogo de la subasta de la biblioteca de Hegel figuran con los números 736, 737 y 738 los tres volúmenes de la traducción alemana del libro de Scott, Walter, *Sobre la vida y obras de los novelistas ingleses famosos*, publicada en Berlín el año 1826 (BL). <<

[884] § 549 N. Véase el § 548 (BL). <<

[885] § 549 N. Cita del libro del *Génesis* 1, 2 (NP). <<

[886] § 552 N. Aquí se puede advertir que cuando Hegel señala el «concepto previo» de la lógica como «introducción» entiende que aquel fragmento (§§ 19-78) no es una introducción general a la *ENC*, sino que su función es la de introducir específicamente a la lógica (VA). <<

[887] § 552 N. *Cr. r. pr*,, 1.ª parte, libro 2.ª, capítulo V: La existencia de Dios como un postulado de la razón práctica (*Werke* V, 124-132) (BL). <<

[888] § 552 N. Véase § 60 (BL). <<

[889] § 552 N. *inwohnend*. El término alemán, inusitado en el lenguaje corriente, pertenece al lenguaje teológico y, más precisamente, a la teología del Espíritu Santo. «Habitar interiormente», *inhabitare*, designa el modo de estar presente el espíritu en la comunidad de los creyentes constituyendo su unidad, y éste es el sentido que Hegel recoge aquí para su filosofía de la religión (VA). <<

[890] § 552 N. Cita del evangelio de *Juan* 4, 24 (BL). <<

[891] § 552 N. Cita del evangelio de *Mateo 22, 21*, del evangelio de *Marcos* 12, 17 y del de *Lucas* 20, 25 (NP). <<

[892] § 552 N. Hegel piensa aquí en la actuación de Napoleón en España. Véase *HIS (Wk* 12, 696; Gaos 535). La referencia es clara en las *Lecciones* de filosofía del derecho del semestre del invierno 1822-1823 según el manuscrito de H. G. Hotho: «Napoleón quiso dar a los españoles una constitución *a priori*, lo cual sin embargo fue bastante mal» (Véase el manuscrito en el vol. 3, p. 752, de la edición de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-74). E. Gans recogió esta misma alusión en el Apéndice al § 274 de la FDD (BL). <<

[893] § 552 N. Véase *República* 473, c-e (BL). <<

[894] § 552 N. *Metafísica* XII, 9; 1074 b 33-35 (BL). <<

[895] § 549 N. Véase el pasaje citado en la ne 893 (NP). <<

[896] § 554 N. *inwohnen*. Véase la ne 889 (VA). <<

[897] § 555. *bewähren*. La traducción de este término es especialmente delicada porque en ella se juega el sentido de todo el sistema como prueba o demostración de la fe o certeza inicial. Podría traducirse simplemente por probar o demostrar, pero es preferible reservar estos términos castellanos para *beweisen*, sobre todo teniendo en cuenta que Hegel pensaba haber dado con un nuevo procedimiento que debía desbancar la demostración formalística (Cfr. ne 47 y § 231 con su N). Se podría optar por «convalidar» (Croce) o «confirmar» (Bourgeois), pero las dos soluciones debilitan el sentido de auténtica demostración o discurso necesario que reclama Hegel constantemente para la filosofía (cfr § 574). Preferimos en fin «acreditar» para mantener un cierto parentesco con *gewähren* (otorgar), término éste que engloba el sentido de conceder crédito, y *gewährleisten*, garantizar (cfr. *Währung*, valor garantizado, en el § 237 junto con la ne 415, y *gewährt*, garantizado, en § 562 N). Aparece así con claridad que es precisamente en la conclusión del sistema, o sea, en su regreso al comienzo a través de su despliegue circular silogístico, donde queda acreditado, garantizado y demostrado aquel saber inmediato que fue asumido al comienzo como presuposición necesaria (VA). <<

[898] § 558. *Gehalt*, Haber o riqueza adquirida. Cfr. ne 5 (VA). <<

[899] § 558 N. *charakteristisch*. Que lleva el *Charakter* del espíritu como marca o impronta (VA). <<

[900] § 559 *Kunstwerk*. Literalmente, obra de arte. Si se quisiera traducir así, entiendo que para transmitir correctamente el sentido debería entonces decirse «verdadera obra de arte» (VA). <<

[901] § 560. *inwohnend*. Cfr. ne 889 (VA). <<

[902] § 560. No se puede dejar de advertir el lenguaje teológico cristiano (concepción y parto inmaculados y puros) con el que Hegel describe la producción de la obra de arte cuyo referente histórico principal es el arte griego. Se niega así una separación radical entre mundo pagano y mundo de la religión revelada (VA). <<

[903] § 562 N. Anterior al arte griego (VA). <<

[904] § 562 N. El arte griego (VA). <<

[905] § 562 N. *gewährt*. Véase la ne 897 (VA). <<

[906] § 564. Para «manifestar» véase el § 142 y téngase en cuenta en general la gradación ascendente *scheinen, erscheinen, sich offenbaren o manifestieren* que recorre toda la lógica de la esencia. Véanse también las nnee 295 y 319 (VA). <<

[907] § 564 N. Platón, *Fedro* 247 a, *Timeo* 29 d-e. Aristóteles *Metaf*. I, 2; 982 b 32 - 983 a 5 (BL). <<

[908] § 564 N. Cita bíblica de la carta de San Pablo a los *Tesalonicenses* 4, *5* (NP). <<

[909] Göschel, Carl Friedrich, *Aphorismen über nicht Wissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*., Berlin, 1829. Véanse especialmente las pp. 61 y ss., así como la recensión laudatoria de esta obra que Hegel publicó en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, Stuttgart y Tubinga, 1829, primer volumen, pp. 789-800, 801-816 y 833-835 (*Wk* 11, 353 y ss.). Göschei era magistrado del Tribunal superior de Naumburg y, según las líneas finales de la recensión, no conocía personalmente a Hegel. Sin embargo, después de leer la recensión, le escribió, y Hegel le respondió con el envío de un ejemplar de ENC C (NP). BL en su nota reproducen alguno de los textos de Göschei más adecuados a la mención que Hegel hace de él. <<

[910] § 573. *bestimmt sich*. Se determina a sí misma, en el sentido de se destina o dirige, como lo muestra el *zu* que sigue inmediatamente e indica hacia dónde se determina: se destina a un conocimiento, etc. Véase ne 751 (VA). <<

[911] § 573. *Hinbewegung*. Término que no se encuentra en el diccionario como palabra compuesta y con sentido propio. Significa, por tanto, movimiento desde aquí hacia otra parte. Interpreto de todas maneras que se trata del movimiento de entrega subjetiva *(Hingabe)* al contenido de la revelación que ocurre en la fe, un movimiento del que se había acentuado su carácter emocional o conmovido en el pietismo de la iglesia evangélica (VA). <<

[912] § 573 N. Al hablar de la acusación de ateísmo, Hegel piensa probablemente en la crítica de Jacobi a Spinoza en sus conocidas *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Por lo que se refiere a la acusación de panteísmo, piensa seguramente en Tholuck y en Von Baader. Véase Tholuck, *Lehre von der Sünde und vom Versöhner*, p. 224: «El resultado de la corriente más moderna de la filosofía es que un PANTEÍSMO IDEALISTA es la única filosofía verdadera.» Y allí mismo, en nota al pie, se lee: «Las distintas escuelas panteísticas rechazan todas este nombre, aunque el mismo Schelling confiesa que desde cierto punto de vista, toda filosofía verdadera ha de ser panteísmo. En cualquier caso, si se concede llamar así a los materialistas franceses, ¿por qué no habría que llamar de la misma manera a los idealistas, puesto que no reconocen al Dios distinto del mundo?, etc.» Distingue después Tholuck tres clases de panteísmo: el conceptual, el de la fantasía y el del sentimiento. Y adscribe al panteísmo conceptual a los eleatas, a Spinoza, a Fichte y a Hegel. Por lo que se refiere a Baader, Franz Ritter von, *Proben religiöser Philosopheme älterer Zeit* (libro que lleva también el título de *Fermenta Cognitionis*), Leipzig, 1825, en su cuaderno sexto, XIII, se lee que «la Filosofía más reciente se inclina más o menos al panteísmo y al spinozismo». Y en una nota al pie, cuenta que «El ocurrente Voltaire le hace decir a Spinoza hablando con su Dios: *Je crois, entre nous dit, que Vous n'existez pas*.» O sea: Creo, dicho sea entre nosotros, que no existes (BL). <<

[913] § 573 N. Véase: *Bhagavad-Gita, id est ΘΕΣΠΕΣΙΟΝ ΜΕΛΟΣ, sive almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis*. Textum recensuit, adnotationes criticas et interpretatnonem latinam adiecit Augustos Guilelmus a Schlegel. Bonn, 1823. BL, además de traer el título completo de la obra traducida al latín y editada por Schlegel, reproducen en cuatro notas los textos que Hegel cita fragmentariamente. <<

[914] § 573 N. En la misma obra, versos 19-24, p. 154 (BL). <<

[915] § 573 N. Véase Colebrooke, H. T., *On the Vedas, or Sacred Writings of the Hindus*. En: *Asiatick Researches: or Transactions of the Society; instituted in Bengal, for enquiring into the History and Antoquities, the Arts, Sciences, and Literature, of Asia*, vol. 8, Calcuta, 1805, p. 474. BL traen el texto en el que se afirma que «la doctrina real de la escritura india completa es la unidad de la divinidad […]». <<

[916] § 573 N. Véase Rückert, Friedrich, *Mewlana Dschelaleddin Rumi*. En: *Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821*, Tübingen bey Cotta. BL reproducen el texto de las pp. 212 y ss., advirtiendo que Hegel en su nota lo cita de manera no exactamente literal. <<

[*] [Nota de Hegel.] No me puedo abstener, con el propósito de dar una representación más exacta, de reproducir aquí algunos pasajes que de paso servirán para ofrecer una representación del admirable arte de traducir del señor *Rückert* de quien los hemos tomado:

III. Miré a lo alto, y en todos los espacios vi Uno,
miré abajo, y vi en la espuma de todas las olas Uno.
Miré dentro del corazón: un mar, un cielo de mundos lleno,
de mil sueños repleto, y en todos los sueños vi Uno.
Aire, fuego, tierra y agua están en Uno fundidos
porque te temen, y a rebelarse ninguno se atreve, oh Uno.
Entre cielo y tierra, del corazón de todo lo que vive,
ha de brotar sin demora la devoción hacia ti, Uno.

V. Aunque el sol un destello de tu rayo sea,
mi luz y la tuya sólo son en la fuente Una.
Aunque el polvo que tú pisas, sea el cielo que gira,
Sólo Uno es, y sólo Uno es tu ser y el mío, oh Uno.
El cielo en polvo se aniquila y el polvo se ilumina;
Uno solo permanece; y mi esencia con la tuya, Una.
¿Cómo callan las palabras vivas que los cielos surcan
en el estrecho espacio que el corazón te brinda?
¿Cómo se esconden los rayos del sol para brillar más puros
de las preciosas gemas en la caverna oscura?
¿Cómo puede de la tierra el moho, sólo de fango nutrido,
alumbrar de las rosas su esplendor amigo?
¿Cómo fue que la gota, de la muda madreperla bebida,
delicia se hizo para el sol, en perla convertida?
Oh corazón, por las aguas agitado o por el fuego encendido,
torrente y brasa sólo son un agua y ésta, bien pura, Uno.

IX. Cómo del barro el hombre fue formado, te confío:
Dios en el barro el aliento insufló de *amor*.
Por qué los cielos giran, eso te confío:
porque el trono de Dios los llena con un destello de *amor*.
Te digo porque la brisa sopla al amanecer:
para crear los rosales del *amor*.
Te digo por qué la noche su velo extiende:

para consagrar el mundo como tienda de todos para el *amor*.
Puedo decirte el enigma de toda la creación:
pues de todos los enigmas, solución es *amor*.

XV. Bien con la muerte, todo el afán del vivir acaba,
mas la vida tiembla ante el morir;
así tiembla ante el amor el corazón del hombre,
como si la muerte un peligro fuese.
*Pues donde vela el amor,*
*muere el yo, déspota oscuro*.
Déjalo que en la noche muera
y respire libre en el nuevo día.

¿Quién reconocerá en esta poesía que sobrevuela lo exterior y sensible aquella prosaica representación que se atribuye al panteísmo, la cual más bien degrada lo divino a lo exterior y sensible? Las detalladas informaciones que nos ofrece el Sr. Tholuck en su escrito *Florilegio de la mística oriental* [véase la nota a pie de página del propio Hegel en el prólogo a la 2.ª edición de la *ENC*] sobre la poesía de Dschelaleddin y otros se atienen al punto de vista desde el que aquí hablamos. En la introducción, el Sr. Tholuck demuestra cuán profundamente su sentimiento ha captado la mística; allí mismo determina él con mayor precisión el carácter de la mística oriental frente a la occidental y cristiana. Dejando aparte las diferencias entre ambas, las dos tienen en común que son mística. El nexo entre mística y lo que se llama panteísmo, dice él en la p. 33, reside en la vida interior del ánimo y del espíritu; y ésta consiste esencialmente en anular aquel *todo* exterior que se suele atribuir al panteísmo. Por lo demás, el Sr. Tholuck se deja confundir por la acostumbrada y confusa representación del panteísmo; una explicación más a fondo de esta representación no ofrecía interés en principio para el punto de vista del autor, orientado al sentimiento; pero se le nota admirablemente entusiasmado por una mística que según el modo de hablar usual habría que denominar panteística. Cuando él, sin embargo, se anima a filosofar (pp. 12 ss.), no va más allá del punto de vista acostumbrado y que es propio de la metafísica del entendimiento y sus categorías acríticas. <<

[917] § 573 N. Véase § 389 N (BL). <<

[918] § 574. *bewährt*. Para la relación entre *bewährt* (acreditado) y *gewährt* (garantizado) en el contexto del círculo demostrativo hegeliano, véase la ne 897 (VA). <<

[919] § 574. Con este parágrafo acababa *ENC B* al cual seguía solamente, a modo de colofón, el texto de Aristóteles que en *ENC C* sigue al § 577. Los tres §§ 575, 576 y 577 contienen el famoso triple silogismo con el que concluye la *ENC y* que ya cerraba, sin el texto de Aristóteles, *ENC A*. Ahora Hegel engloba ambos finales en una reformulación sintética (VA). <<

[920] § 575. *die weitere Entwicklung*, puede ser que se oponga al *zurücksehen* (ver hacia atrás) del § 573, pero también al silogismo global del mismo § 573, que se despliega ahora en forma de triple silogismo. Interpreto que en cualquier caso, la filosofía como fenómeno, es decir, en tanto es una filosofía entre otras en el decurso de la historia de la filosofía, está abierta a un desarrollo ulterior que ella en tanto filosofía comprende ya en abstracto, aunque no conozca las determinaciones concretas que alcanzará en el futuro, porque las determinaciones conceptuales dependerán siempre de las determinaciones realmente efectivas del espíritu objetivo en el futuro. «La lechuza de Minerva emprende su vuelo al atardecer…», se lee al final del prólogo a la *FDD*. La precomprensión abstracta y negativa del futuro de la filosofía, es decir, que ninguna Filosofía desmentirá absolutamente las filosofías pretéritas, es posible en tanto esta filosofía, como todas las que lo son auténticamente, está inserta en la vida noètica eterna del universo (VA). <<

[921] § 576. *Erscheinung*. En el segundo silogismo se supera el modo de presentarse de los tres términos en el primero. En el primero, en efecto, los tres términos se presentaban a modo de entes (aunque enlazados) y el paso de uno a otro se hacía según el modo propio de la lógica del ser. Ahora, en el segundo silogismo, los tres términos asumen el modo con que las determinaciones se presentan en la lógica de la esencia, es decir, reflejándose cada uno en los otros dos. Y en el tercer silogismo, por último, tomarán la forma conceptual, es decir, la total inmanencia y transparencia de cada uno de ellos en los otros dos y en el todo. La diferencia decisiva entre los tres silogismos reside en las tres maneras de avanzar inventariadas en el § 240 (VA). <<

[922] § 577. *Tätigkeit*. Entendemos que en esta palabra, de indudables resonancias fichteanas, Hegel absorbe el sentido de la ἐνέργεια del texto aristotélico que transcribirá a continuación (VA). <<

[923] § 577. *betätigt als*. Interpreto que el acto de la vida eterna se actúa en y para sí como acto del espíritu absoluto, es decir, como ciencia filosófica (VA). <<

[924] § 577. El tercer silogismo, como decimos en la ne 921, tiene la forma propia del concepto. Las líneas finales del §, sin paralelo en *ENC A*, expresan la equivalencia de este silogismo con el motor inmóvil aristotélico. En efecto, el movimiento conceptual de la idea es vida y acto, divino y eterno, de la cual vida nosotros los filósofos, a veces, gozamos. Los términos añadidos en *ENC C* al redactado de *ENC A* se corresponden con los del texto aristotélico tal como Hegel lo traducía. Véase la ne siguiente (VA). <<

[925] Hegel transcribe el texto griego de Aristóteles tomándolo de la edición de I. Casaubon, Lyon, 1590, que poseía en su biblioteca. BL no pueden indicar ninguna fuente de las pequeñas correcciones que Hegel introduce. Pueden ser propias. Nosotros damos la traducción castellana de la versión compuesta por NP «en el sentido de Hegel y con sus palabras» a partir de lo que él dice de Aristóteles en *FIL (WK* 19, 157-167; Roces II, 260-268). A este propósito NP advierten que Hegel traduce νοῦς indistintamente por pensamiento, pensar y razón pensante.

«Pero el pensar que es puro para sí mismo, es un pensar de lo que es más excelente en sí y para sí mismo; y cuanto más el pensar es puro para sí mismo, tanto más es pensar de lo más excelente.

»Pero el pensamiento se piensa a sí mismo por recepción de lo pensado. Y él es pensado en tanto contacta y piensa, de modo que el pensamiento y lo pensado es lo mismo. Pues el recipiente de lo pensado y de la esencia es el pensamiento. El actúa en tanto tiene, de modo que aquello [el obrar, la actividad] es más divino que aquello que la razón pensante cree tener. La especulación es así lo más satisfactorio y mejor. Si pues Dios se encuentra siempre en ello, como nosotros a veces, él es admirable; y si más, más admirable. Y así está él en ello.

»Y también hay en él vida. Pues la actividad del pensamiento es vida. Y él es la actividad. La actividad que se dirige a sí misma es su vida más excelente y eterna. Y nosotros decimos que Dios es la vida eterna y mejor. A Dios por tanto le conviene vida y existencia continua y eterna. Pues esto es Dios.» <<

[926] Este índice incluye solamente las personas históricas citadas en el texto de Hegel. La nota de Hegel, a pie de página, se indica como npp. <<